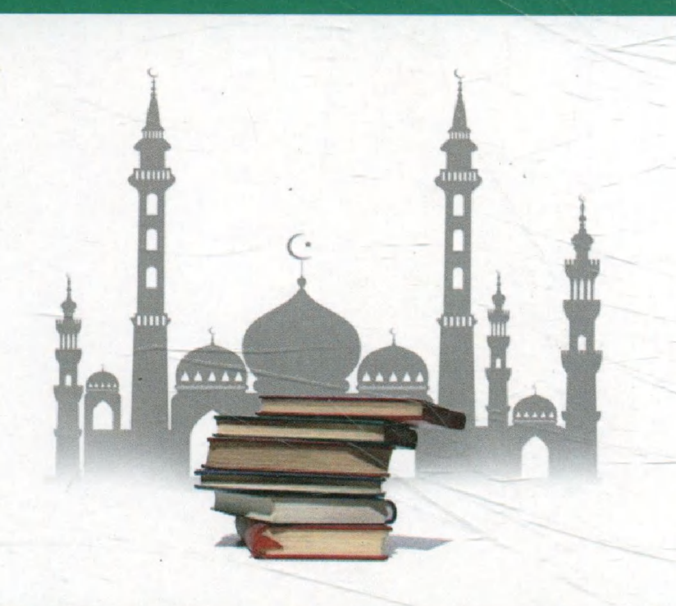
الأباضية وآراؤهم الكلامية







تأليف

أ.د/ عبد الحى محمد قابيل

الأباضية وآراؤهم الكلامية

تأليف

أ . د . عبد الحى محمد قابيل

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بكلية الآداب – جامعة أسيوط

الطبعة الأولى

2015م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : 5404480 - الإسكندرية

مقدمة :

لم تكن نعرف إلى عهد قريب شيئاً عن الأباضية، سواء مما حصلناه أثناء الدرس في الجامعات، أو مما توفر بين أيدينا من مصادر، سوى أنهم فرقة من فرق الخوارج، أو مع حسن الظن بهم فرقة معتدلة منهم، وعندما تناولهم من الباحثين المحدثين لم يخرج عن هذا التصوير لهم، فيقدموا تارة على أنهم قائلين بقول الخوارج، وتارة أخرى على أنهم متابعون أو متأثرون بالمعتزلة أو غيرهم من الفرق الأخرى . وفي كل الأحوال، ولسوء الحظ، يعتبر كل من الخوارج والمعتزلة، من وجهة نظر أهل السنة من الفرق الضالة المبتدعة، وقياساً على هذا كان الحكم على الأباضية .

ويعتبر الآن كل من الخوارج والمعتزلة من الفرق المندرسة، وأعتقد أنه لا يوجد بيننا الآن من يعلن عن نفسه أنه معتزلى، أو أنه خارجى أو متابع للخوارج، فقد ولو بخيرهم وشرهم، وحسابهم على الله تعالى، أما الأباضية فهى تعتبر من الفرق، بل لعلها الوحيدة على الساحة العربية الإسلامية التى نجد بقاعاً واسعة فى الشرق والغرب يعلَن أهلها نسبتهم إلى عقيدة وفكر هذه الفرقة .

ولا يختلف أحد حول ما لوحدة العقيدة والفكر من أثر عميق على توحيد الشعوب والأمم، ولا اعتقد أن لعقيدة أخرى غير الإسلام اهتمام بالدعوة إلى الوحدة والتوحد مثلما للإسلام، يقول تعالى : " واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا " . وقد شاهدت بعينى رأسى مدى الأثر لهذه الفكرة المغلوطة عن الأباضية، سواء لجهل بهم، أو لفهم خاطئ لمعتقدهم، مما روجه المسلمون من غير الأباضية، فى زرع بذور الإنفصال بينهم وبين غيرهم من المسلمين الذين يزعمون أنهم أهل سنة،

أو أنهم على الإسلام الصحيح البعيد عن الضلال والبدع، فكم حز فى نفسى يوما خلال فترة اهتمامى بالبحث والدراسة وجمع المعلومات عن الأباضية، أن التقيت بأحد طلابى، حيث كنت أقوم بالتدريس في إحدى الجامعات العربية، وقد كان الطالب من أبناء بلد إسلامى شقيق يعتقد معتقد الأباضية على المستوى الرسمى، ألا وهي دولة عمان وسألته : أأباضى أنت ؟ فأدهشنى أن رأيت الطالب وقد تجهم، وظهرت عليه علامات الضيق والحرج، وقد بادرنى بالعتاب متسائلاً فى أدب : ألا تستطيع يا دكتور أن تميز بين الإباضى والسنى ؟ فسألته بدورى : وهل عندكم للسنية سمات أو مميزات خاصة يستطيع المرء أن يميز بها بين الإباضى والسنى ؟ فقال نعم . قلت : ما هى ؟ فقال فيما قال : أنك ترى في أسلوب وشخصية الأباضية وطريقة حديثهم شيئاً من الليونة في مقابل الجدية التى تراها في شخصية وطريقة حديث السنى، وغير ذلك من السمات الشخصية، مع اعتزاز الشاب غير المحدود بما يعدده من سمات السنى في مقابل سمات الإباضى والذى يصر الطالب على أن يبرئ نفسه منها، وكأنها شئ مشين، فقلت لنفسى : ألهذا الحد يزكى الاختلاف في المذهب عوامل الانفصال والتفرقة المادية والنفسية بين أبناء الشعب الواحد، ناهيك عما يفعل ذلك بين أبناء دولة ودولة .

وكم شعرت يومها بالمرارة، ذلك لشعورى بمدى أثر الفهم الخاطئ، والجهل والعصبية العمياء، وما يفعله كل ذلك في بذر بذور الانقسام والانفصال والكرة وغير ذلك من الصفات البعيدة عن الإسلام، يزرع هذا بين المسلمين، فى الوقت الذى تتنازعهم قوى البغى والطغيان، سعياً للنيل منهم، بكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة، الأمر الذى يجعلهم فى أشد الحاجة إلى التوحد، والالتفاف حول حبل الله

تعالى المتين، الذي دعاهم الله للاعتصام به، لكى يزدادوا قوة، ولا يتفرقوا، ومن ثم يستطيعوا أن يقفوا وقفة رجل واحد، أمام القوى المعادية التى تترصد بهم وبمقدراتهم من جميع الجهات، ملقين جانباً بخلافات وصراعات التفرق، التى ورثوها عن الماضى البغيض، حيث سادت يوماً ما بين المسلمين فكانت سبباً رئيسياً في البعد بهم بعيداً عن الإيمان والإسلام الحق، وضيعت عليهم الكثير والكثير من الجهد في الوقت والمال وغيرهما في عبث لا طائل وراءه، كان يمكن لو أنفقوه فيما يفيد لعاد بالخير، الخير الكثير على المسلمين في دينهم ودنياهم .

لكل هذه الأسباب وغيرها، وجدت لزاماً على أن أقوم بهذه الدراسة لأكشف بها عن حقيقة معتقد يعتقده إخوة من المسلمين يقولون لنا ببساطة شديدة أن معتقدهم هذا لا يعدو أن يكون هو الإسلام، وأنهم مسلمون يؤمنون في معتقدهم بالكتاب والسنة، ومسمى الأباضية هذا، ومنهم من ينكره ولا يرتضى إلا النسبة إلى الإسلام، ومنهم من يقول به نسبة إلى شيخ فاضل من أسلافهم، ومنهم من يقول به لا لشئ إلا لأن أعداءهم أو مخالفيهم سموهم هكذا، وإنما التسمية التى يرتضونها هى الإسلام والمسلمون، ولا شئ غير ذلك، وكذلك الكشف عن مدى علاقتهم بكل من الخوارج والمعتزلة، اللذين أصر الكثير من الباحثين على ربطهم بإحداهما تارة، وبالأخرى تارة أخرى، وكذلك الكشف عن حقيقة ما نسب إليهم من فرق لها من الآراء ما لا يرتضيه الأباضية، بل يرون في بعضها الآخر أنه يكفى لإخراج صاحبه من الإسلام، وبيان رأيهم في هذه الفرق، ومدى صلتهم بكل منها، فكان القسم الأول الذى قسمته إلى أربعة فصول : الفصل الأول حول النشأة والتسمية، والفصل الثانى عن الأباضية والخوارج، والفصل الثالث عن الأباضية

والمعتزلة، أما الفصل الرابع فقد خصصته للحديث عما نسب إلى الأباضية من فرق ورأيهم في كل منها .

وقد عقدت القسم الثاني من هذه الدراسة على بيان آراء الأباضية في قضايا العقيدة، معتمدا على ما حصلت عليه من نصوص للإباضية أنفسهم دون التعويل على ما قيل أو كتب عنهم عن طريق غير الأباضية من المؤرخين للعقائد والفرق الإسلامية، وقد أقمت هذا القسم على أربعة فصول : تناولت في الفصل الأول قضية إثبات وجود الله، وفي الفصل الثاني قضية الصفات الإلهية، وتناولت في الفصل الثالث القول في أفعال العباد، أما الفصل الرابع فقد تناولت فيه رأيهم في السمعيات، وفيه كان الحديث عن الشفاعة، وسؤال الملكين وعذاب القبر والحساب، والميزان، والصراط، والجنة والنار، وختمت البحث بخاتمة تناولت فيها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث .

وقد التزمت في دراستي هذه بمنهج البحث التاريخي المقارن، بقدر ما أسعفتني النصوص والمعلومات التي جمعتها عنهم، وعن الفرق الإسلامية ذات العلاقة بفكرهم، حتى أتمكن من خلال المقارنة من التثبت من صحة آرائهم ملتزماً بعدم التوسع في ذكر آراء الفرق الأخرى، حتى لا أخرج عن خطة البحث .

ولقد عانيت في هذه الدراسة من ندرة المراجع، وصعوبة الحصول على ما حصلت عليه منها . ومن ثم فالتقصير أولا وأخيراً، إنما يعود علي، ولكنني آثرت – بدلاً من التسويف والتأخير – أن أقوم بهذا العمل، في حدود الخطة التي رسمتها لنفسي فيه، وفي حدود الإمكانات التي توفرت لي، اعتقادا مني في أن استمرارية البحث والتجويد والتقصي هي من سمات البحث العلمي، وبالتالي فإني لا أدعي أن ما قمت به، هو

الكلمة الأخيرة – استغفر الله فلا كلمة أخيرة في مجال البحث – فى موضوعه، وإنما قد يكون لبنة متواضعة في الطريق نحو إزاحة الغموض عن هذه الفرقة عند الباحثين خارج موطنها الأصلى، يمكن لى ولغيرى إذا ما توفر له المزيد من المصادر أن يستكمله، وبذلك يلقى المزيد من الضوء على ما لم أستطع كشفه في هذه الدراسة، من زوايا نشأة وفكر الأباضية العقدى، وغيره من مجالات فكرهم المتسعة .

وأخيرا، أمل أن أكون قد قمت بما قدمت بنوع من الجهد المتواضع في هذا العمل، ما أصبت فيه فهو بتوفيق من الله تعالى، وما أخطأت فيه فهو عملى المنسوب إلى، والمسئول عنه، أرجو أن يغفره الله تعالى لى، ويعيننى على تصحيحه .

والله أسأل أن يوفقنا جميعا لما فيه الخير للإسلام والمسلمين، عقيدة وفكراً وعملاً ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾ صدق الله العظيم .


الأباضية-
الأصل والنشأة
القسم الأول


نشأة الأباضية
الفصل الأول

الاسم والتسمية :

وقد سموا الأباضية نسبة إلى عبد الله بن أباض، وعلى ذلك أجمعت ما وقفت عليه من كتب الفرق والتراجم والطبقات، ما عدا كتاب " التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع " [1] لأبى الحسين الملطى . الذى نسب فيه مؤلفه الأباضية مرة إلى " إباض ابن عمرو " الذى انفرد دون باقى كتب النحل – كما قال الشيخ الكوثرى – بتسمية زعيم هذه الفرقة بهذا الاسم، ثم يعود الملطى مرة أخرى، فى الكتاب نفسه[2] لينسب الأباضية إلى " عبد الله ابن إباض " كما هو فى سائر كتب الفرق . والشيخ الكوثرى يعلق على ذلك فيرجح في تعليقه أن يكون المقصود بـ " عبد الله بن إباض " هو " عبد الله بن يحيى بن إباض " وهو ما ينكره عليه الدكتور عمار الطالبى، فيذهب إلى أن الكوثرى ربما يكون قد خلط بين " عبد الله بن إباض " وبين أحد الأباضية المسمى عبد الله بن يحيي الإباضى الملقب بطالب الحق والمتوفى سنة 130 هـ[3]، والذى كان رفيقا لعبد الله بن أباض في جميع أقواله وأحواله كما قال الشهرستانى [4] .

الأمر الذى يبقى معه أن الأباضية نسبة إلى عبد الله بن إباض وهو ما أجمع عليه جمهور المؤرخين كما ذكرنا .

وعبد الله بن إباض – هو : عبد الله بن أباض بن تيم اللات ابن ثعلبة التميمى من بنى مرة بن عبيد رهط الأحنف بن قيس، وهو الذى فارق جميع الفرق الضالة عن الحق، وهم : المعتزلة والقدرية والصفاتية، والجهمية، والخوارج، والروافض، والشيع، وهو أول من بين مذاهبهم ونقض فساد اعتقاداتهم بالحجج القاهرات، والآيات المحكمات النيرات، والروايات النيرات الشاهرات، نشأ في زمان معاوية

بن أبى سفيان، وعاش إلى زمان عبد الملك بن مروان، وكتب إليه بالسيرة المشهورة والنصائح المعروفة المذكورة [5]، والنسبة جاءت إلى أبيه " أباض " وقيل : (إنه – أى أبيه – " كان أفقه منه وأعلم، الا أن عبد الله كان أثقل على زعماء الباطل من الصخرة، وكان لا يبالى برد الباطل على صاحبه، ولا يحابى في الدين، ولا يأبى أبواب الأمراء الذين تسلطوا على الأمة بالجبروت، وكان له من عشيرته حمى منيع، وركن رفيع لم يجسر أحد على الحط من قدره) [6].

ونظرا لهذا الذى تميز به ابن باض من جرأة وجسارة، وقدرة على الرد والجدل والمناظرة، فضلا عما اكتسبه من قبيلته من منعة وقوة حالت دون النيل منه، أو إيذائه خشية غضب قومه إرتضى الأباضية أن ينتسبوا إليه، إلا أنه بالرغم من ذلك فإن علماء الأباضية يعتبرون دون ابن أباض في هذا دوراً ثانوياً بالقياس إلى جابر بن زيد الأزدى العمانى الذى يعتبرونه إمام أهل الدعوة ومؤسس فقههم ومذهبهم، بل ويعتبرون ابن أباض واحدا من أتباع جابر بن زيد، وأنه كان يصدر في كل أقواله وأفعاله عن جابر بن زيد [7]. وعلى ذلك فهم يعتبرون جابر بن زيد المؤسس الحقيقى لمذهب الأباضية وهو ما يؤكده الدرجينى أحد كتاب طبقاتهم فى قوله : " يرجع المذهب الأباضى في نشأته وتأسيسه إلى جابر بن زيد الذى أرسى قواعده الفكرية وأصوله . فهو إمام متحدث فقيه، تبحر بعمق في الفقه، وأمضى حياته بين البصرة والمدينة بشكل جعله على صلة بأكبر فقهاء المسلمين حينذاك . وقد روى عن ابن عباس قال للناس : اسألوا جابر بن زيد فلو سأله أهل المشرق والمغرب لوسعهم علمه . وقد أصبح أعظم فقيه في البصرة، وله أتباع عديدون كعبد الله ابن أباض،

ومرداس بن حيدر، وأبو عبيدة مسلم بن أبى كريمة [8]. وقد ذكر أن جابر بن زيد قد ولد سنة 21 هـ وتوفى عام 93 هـ .

وإذا كان ذلك كذلك، فلماذا إذن كانت النسبة إلى ابن أباض، وكانت التسمية بالأباضية ؟ ويرد في الإجابة على هذا التساؤل : أنه إذا كان جابر بن زيد هو المؤسس الحقيقى لمذهب الأباضية، إلا أن الظروف السياسية والاجتماعية قد حتمت عليهم في ذلك الوقت أن تكون دعوتهم، وزعيمها في طى الكتمان خشية النيل منها من الحكام الأمويين، إلا أنهم لما كانوا في حاجة إلى إظهار كلمتهم وإعلان آرائهم التى تبعد عنهم الوصف بالخارجية، وكان ابن أباض هو المرشح لذلك للسمات التى ذكرناها من قبل والتى تتلخص في القدرة على الجدل والمواجهة، وشجاعته الفائقة في ذلك، فضلا عن المنعة التى كان يكتسبها من قوة قبيلته بين العرب، مما جعلهم يقدمونه للقيام بهذه المهمة، مما أشهره، وفرض نسبة الجماعة إليه وهو ما يؤكده الشماخى في قوله : " وكان ابن أباض المجاهد علنا، المناضل علنا في سبيل تحقيق الحقائق، وتصحيح قضايا العقول، فيما أحدثه أهل المقالات والبدع من الزور والافتراء في شريعة ربنا، وكان شديدا في الله تعالى، وله مناظرات مع أهل التلطس والتفلسف . كان الحجة الدامغة التى يخنس أمامها كل ثرثار، وله كلام مع عبد الملك بن مروان يهضم نفس كل جائر جبار تغلب على المسلمين، أصحابه الذين يقولون بقوله الأباضية، وتسمى المذهب باسمه على هذا المعنى، وإنما كان الإمام القائد، والوسيلة الراشد، أس المذهب وحاميه، مرجع الفضل في تدوينه وتشييد مبانيه، إنما كان جابر بن زيد رضى الله عنه [9] .

كما أن هناك رأى آخر يذهب فيه أصحابه إلى أن الأمويين هم الذين أطلقوا عليهم هذا الاسم نسبة إلى عبد الله بن أباض، لأن الأخير كان من علمائهم وشجعانهم والمناظر باسمهم . كما أن الأمويين لا يريدون نسبة هذه الفرقة إلى جابر حتى لا يجذبوا إليهم الأنظار، ولا يبدون في هالة جابر المشرقة فتميل إليهم النفوس، فنسبوهم إلى عبد الله بن أباض، وهو أقل منزلة من جابر في العالم، وإن كان لا يقل عنه في التقوى والورع والصلاح [10] .

وعلى ذلك فالأباضية وإن إرتبط اسمهم بابن أباض فهم لم يعتبروه المؤسس لمذهبهم ولا المشرع لهم، اعتمادا على أن مؤسس مذهبهم هو جابر بن زيد ، فضلاً عن أنهم يدعون أن طريقتهم قد قامت على طريقة السلف التى تأخذ ما تأخذ من آراء اعتمادا على ما ورد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم - ، وقد صاغ نور الدين الساعى ذلك نظما في قوله :

فما الأباضيون إلا علما ... لخلفاء الحق منا فاعلما

وأصله أن فتى أباض ... كان محاميا لنا وماضى

ونسبوا من كان في طريقته ... إليه لاشتهار حسن سيرته

من ذاك لا تلقى له فى المذهب ... مسئلة نرسمها في الكتب

فنأخذ الحق متى نراه ... لو كان مبغض لنا أتاه

إن المخالفين قد سموها ... بذاك غير أننا رضينا

مدافعنا أعداءنا بالحجة ... وحاميا إخواننا بالشوكة

ونحن الأولون لم يشرع لنا ... نجل أباض مذهبا يحملنا

ونحن في الأصل وفى الفروع ... على طريق السلف الرفيع

والباطل المردود عندنا ولو ... أتى به الخل الذى له اصطفوا [11] .

وترتيباً على هذا كله كان الأباضية الأوائل لا يطلقون على أنفسهم هذا الاسم، بل كانوا يطلقون على أنفسهم اسم " المسلمين " أو "جماعة المسلمين " أو " أهل الدعوة " ويؤكد الدكتور عوض خليفات هذا بقوله :

" وإذا تفحص الباحث المصادر الأباضية الأولى فإنه لا يجد فيها هذا الاسم، أي الأباضية، بل غالباً ما يجد لفظ جماعة المسلمين أو أهل الدعوة للتدليل على أتباع الفرقة . وإذا رجعنا إلى هذه المؤلفات التى كتبها مشايخ الأباضية مثل : مدونة أبى غانم الخراسانى، وكتاب الزكاة لأبى عبيدة، والآثار الأخرى الباقية المنسوبة إلى جابر بن زيد فإننا لا نعثر فيها على كلمة أباضية . ولكن يبدو أنهم مع مرور الزمن وإصرار مخالفيهم على تسميتهم بهذا الاسم قد قبلوا به، وخاصة أنهم لم يجدوا فيه ما يؤذيهم أو يسئ إلى سمعتهم . وقد ظهر فى المؤلفات الأباضية المغربية في الربع الأخير من القرن الثالث الهجرى "[12] .

الأباضية والفرق الإسلامية :

لقد أقر الأباضية الاختلاف والتفرق بين المسلمين، وما ترتب عليه عبر تاريخ الإسلام من وجود الفرق المختلفة والمتنازعة أيضا، وقد حوتها الكتب العديدة التى أرخت لها، وهو واقع لا ينكره أحد يؤكده الشيخ أحمد بن حمد الخليلى فى قوله : " قد ابتليت كل أمة بالافتراق فيما بينها، والانشقاق على نفسها، ولم تسلم من ذلك أمة، حتى أمة محمد – صلى الله عليه وسلم – التى اختصت بمبعث أعظم رسول إليها، وإنزال أجل كتاب عليها، وحذرت أيما تحذير من الافتراق ودواعيه، وبينت لها عاقبته السيئة في محكم آيات الكتاب الذى اختصت به، قال تعالى : ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾[13]، وقال سبحانه :

﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [14]، وقال : ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ [15]، وقال لنبيه عليه أفضل الصلاة والسلام : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ﴾ [16]، فإنها مع ذلك كله لم تسلم من هذا الداء العضال الذى أصاب غيرها من الأمم، غير أن الله سبحانه وتعالى اختصها بأن حفظ لها كتابها المنزل عليها من تحريف العابثين وتبديل المناوئين تحقيقا لوعده الصادق : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [17]، ومكن لها من معرفة الصحيح الثابت من سنة رسوله عليه الصلاة والسلام، وجعل لها مخلصا من الشقاق والنزاع بالاحتكام إلى الله ورسوله حيث قال : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [18] ولا يكون الاحتكام إلى الله إلا بالرجوع إلى كتابه فتستلهم منه الحقيقة، ويستبان به الحق، وكذلك الاحتكام إلى رسوله – صلى الله عليه وسلم – لا يعنى إلا الرجوع إلى سنته الثابتة الصحيحة[19] .

وبالرغم من إقرار وجود الفرقة والتفرق فيما بين المسلمين كأمر واقع أقره مفتى الأباضية في عمان، ودعوته إلى نبذ ذلك بالعودة إلى كتاب الله وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، واللذين من الله سبحانه وتعالى من المسلمين بأن حفظهما لهم سالمين من يد التحريف والتبديل كما حدث لغيرهما من الكتب لدى أصحاب الديانات الأخرى، إلا أننا نجد الأباضية بما ارتضوه لأنفسهم، ووفقهم الله تعالى إليه من سلامة المنزع وعدم التعصب لأئمتهم، والمرونة، والتسامح، لم يرفضوا كل ما لدى غيرهم من الفرق بل، ولم يتنكروا لما قاموا به من فضل فى خدمة الإسلام والمسلمين، هذا فضلاً عما في هذا النهج الذى

انتهجوه من حفاظ على وحدة الأمة الإسلامية، الأمر الذى لا مناص منه للتصدى لأعدائها، ولذلك نجدهم ينظرون إلى الأمة كوحدة واحدة تضم جميع هذه الفرق، فعندهم : الأمة الإسلامية تتكون من جميع من ينتسب إلى الشيعة أو ينسب إليها، وجميع من ينتسب إلى الخوارج أو ينسب إليها، وجميع من ينتسب إلى المعتزلة أو ينسب إليه، وجميع من ينتسب إلى أهل السنة أو ينسب إليها، وجميع من ينتسب إلى الأباضية أو ينسب إليها، ولا يخرج منها إلا من أخذ بأصل من أصول الإسلام فأنكر معلوما منه بالضرورة بطريقة التصريح لا بطريقة الإلزام [20] .

بل وأكثر من ذلك نجدهم يثبتون لكل فرقة من هذه الفرق دوراً إيجابياً لا غنى عنه في بناء الأمة الإسلامية، يقول على يحيى معمر : " لا يستطيع المسلم مهماً كان مذهبه أن ينكر أن الخوارج بأقسى وأقصى ما يوصفون به وينسبون إليه – قد قدموا للأمة الإسلامية خدمة جلى، لقد قاموا بكفاح مرير حين استنام المسلمون وسكتوا عن الإنحراف بدولتهم من الخلافة إلى الملكية – فأقاموا الحجة على المسلمين بسيوفهم وألسنتهم وأثبتوا بجدارة تستحق الإعجاب – بون ما كان عليه الناس فى الخلافة الرشيدة وما هم مقدمون عليه عندما تسلطت الدكتاتورية الملكية على الحكم في الإسلام، وأخرجته من نظام الشورى إلى نظام الملك العضوض.

ولا يستطيع المسلم مهما كان مذهبه أن ينكر أن الشيعة قدموا للأمة الإسلامية خدمة جلى. فقد كافحوا بجهد جبار حتى أثبتوا حق آل البيت في الحياة وفي الحكم، ولولا الشيعة لقضى جبروت بنى أمية على بنى هاشم، ولمحا الحقد الأسرى المتغلغل في النفوس اسمهم من الوجود، أو شرد بهم حيث لا يكون لهم بقاء .

ولـولا المعتزلـة لـكانـت الفلسـفة القديمـة بمـا أوتيـت مـن براعـة الجدل، وذكـاء التمويـه قـد اسـتطاعت أن تنحـرف بعقيـدة المسلمين عـن الإسـلام، بـل أن تخـرج الـكـثير مـنهم مـن الإسـلام . ولـولا الأباضـية لمـا كانت لما كانت هناك حلقة في الاعتـدال والتوسـط تمسـك بكـل طـرف مـن الأطـراف المتطرفـة بجانـب واضـح يربطهـا بـالفرق الأخـرى، ويقلـل مسـافة البعـد بينهـا سـواء كـان ذلـك في العقائـد أو فـى آراء الحكـم والسياسة . ولولا أهل السنة الذين ناصروا الدولة الأموية لما كانت تلك الحضـارة الرائعـة التـى بناهـا العـرب علـى أسـس مـن الإسـلام، والتـى استطاعت أن تقـف متناهيـة في شمـوخ أمـام الحضـارات العالميـة في ذلـك الحين، ثم أن تتقدم في عهد الدولة العباسية فى أناة وثبات، فتستلم زمام الحضارة الإنسانية في العالم وتسير به الشـوط الـذى حفظـه لهـا التـاريخ، وتقدره لها الأجيال المتعاقبة . ولولا الظاهرية والحنابلة الذين استمسـكوا بـالنص واعتمـدوا عليـه واحتجـوا دون اعتمـاد علـى العقـل لمـا تمـت خدمـة النصوص الإسلامية من سنة وآثار على هذا المستوى العلمـى الـدقيق الـذى نفخـر ونعتـز بـه، ونضـعه كنمـوذج للتحقيـق العلمـى بـين أنظـار علمـاء الإنسان .

ولـولا النزعـة العقليـة المتحـررة مـن فقهـاء العـراق وإسـتنادهم إلى العقل والمنطق، واعتمادهم على ذلـك فـى مناقشـة الآثـار والنصـوص لبقـى الفقه الإسلامى تحت أثقال من الركود والجمود "[21] .

ولكن بالرغم من هذه النظرة التى اتسمت بالفعل بالمرونة وسعة الأفق عند الأباضية في نظـرتهم لغيرهـم مـن الفـرق، قـد كـان لهـم موقفـا ربما كـان مختلفا بعض الشئ من فرقتى الخوارج والمعتزلة، ذلك الموقف الذى تبدى في كفاحهم ونضالهم – كلمـا حانت لهـم الفرصـة، أو تجلى

لهم موقف معين – من أجل نفى أى صلة من أى نوع باى منهما ، سواء كان ذلك من حيث النسبة ، كما هو الشأن بالنسبة للخوارج، أو التأثر كما هو الشأن بالنسبة إلى المعتزلة ، وربما كان ذلك راجعاً إلى أى من الأسباب التالية أو إليها جملة ، وربما كان من هذه الأسباب نزعة الإستقلالية لدى الأباضية التى تمتد في أصولها إلى القدم حيث تنهل من المنابع الأصلية الأولى من الكتاب والسنة وما خلفه الصحابة والتابعون، الأمر الذى يجعل الأباضية يعتبرون أنفسهم أقدم الفرق أو أصل الفرق الإسلامية ، نلمح ذلك فيما ذكره أحد كتاب الأباضية حينما قال بعد عرضه لأصولهم العقائدية : " يمكن أن نعتبر الأباضية أساتذة الفرق الإسلامية في تأصيل قضايا العقيدة " (22) .

أما السبب الثانى – فيما نرى – ربما تمثل في محاولة الأباضية البعد عن الإصطدام بالسلطة السياسية الغاشمة التى كانت تتمثل في الحكومة الأموية حينئذ ، وهذا ينطبق على فرقة الخوارج، والتى كان العداء مستحكما فيما بين أتباعها وبين السلطة الأموية ، والشاهد على ذلك الصراعات الدامية التى دارت بين الأمويين والخوارج، وهو الأمر الذى دفع الأباضية إلى إعلان البراءة من الخوارج، ونفى أى صلة تربطهم بها كلما حانت الفرصة ، فضلاً عن الخلافات الموضوعة بينهما والتى عددها الأباضية تدليلاً على عدم نسبتهم إلى الخوارج وسنذكرها في حينها .

أما الأمر الثالث في تأكيد الخوارج على الفصل بينهم وبين كل من الخوارج والمعتزلة ، ربما تتمثل فى الأخطاء التى وقعت فيها كل من الفرقتين، فيما يتعلق بالأمور العقدية ، الأمر الذى أثار أهل السنة بل عامة المسلمين ضدهم، مما عمق بذور الخلاف بينهما وبين أهل السنة ،

واتهام أهل السنة لكل منهما بالكفر، وتدعيم ذلك بأصول من الكتاب والسنة، مثال ذلك قول المعتزلة بالقدر وخلق العباد للأفعال، الأمر الذى جعل أهل السنة يعتبرونهم أخلاف القدرية الذين عنى بهم الرسول – صلى الله عليه وسلم – بقوله : " القدرية مجوس هذه الأمة " هذا فضلاً عن مخالفتهم بقولهم هذا للكثير من الآيات القرآنية التى تؤكد خلق الله لكل شئ الأفعال وغيرها، ولا خالق سواه، وكذلك بالنسبة للخوارج، وقولهم في مرتكب الكبيرة، وتكفيرهم لمخالفيهم من المسلمين، واستحلالهم لدمائهم وأموالهم وسبيهم لنسائهم .... الخ، مما أثار عليهم المسلمون عامة وأهل السنة والجماعة خاصة، الأمر الذى اعتبروهم معه أنهم المعنيون بقول الرسول – صلى الله عليه وسلم، فى "ذى الثدية " الذى حضر الرسول عليه السلام وهو يقسم الغنائم، فقال له: اعدل يا محمد، فقال له : " خبت وخسرت، إذا من يعدل ؟!، ثم قال: " سيخرج من ضئضئة هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية "، وقد روى الحديث بروايات مختلفة إلا أنه ترتيباً على هذا الحديث عرف الخوارج عند أهل السنة بالمارقة "(23) .

لهذه الأسباب الثلاثة أو لأى منها كانت تلك الحساسية المفرطة عند كتاب الأباضية التى دفعتهم إلى التأكيد على الإنفصال عن أى منهما، ولم يتجاوزوا ذلك في سب أو تكفير أى منهما، أو غيرهما من الفرق وسنفرد من أجل ذلك حديثاً خاصاً عن غيرهما من الفرق وسنفرد من أجل ذلك حديثاً خاصاً عن الأباضية وكل من هاتين الفرقتين :الأباضية والخوارج، والأباضية والمعتزلة .

هوامش القسم الأول

(1) أبو الحسين الملطى ت 377 هـ : " التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع " تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى، مكتبة المثنى، بغداد (1388 هـ / 1968 م، ص 52 .

(2) المصدر السابق، ص 178 .

(3) د. عمار الطالبى : آراء الخوارج، ج1 ، نشر المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية 1971 م، ص 204 .

(4) الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى، نشر مكتبة مصطفى الحلبى، مصر (1387 هـ / 1967 م)، ج1، ص 134 .

(5) أنظر : سالم بن حمد بن سليمان الحارثى : العقود الفضية في أصول الأباضية، نشر وزارة التراث القومى والثقافة، عمان (1403 هـ / 1983 م)، ص 121 .

(6) سالم بن حمود بن شامس السيابى : طلقات المعهد الرياضى في حلقات المذهب الإباضى، نشر وزارة التراث القومى والثقافة، عمان (1400 هـ / 1980 م)، ص 77 .

(7) د. عوض محمد خليفات : الأصول التاريخية للفرقة الأباضية، وزارة التراث القومى والثقافة، سلسلة تراثنا ، عمان، (بدون تاريخ) . ص9

(8) أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجينى : طبقات المشايخ بالمغرب، ص 205 – 207، نقلا عن : بكير بن سعيد أعوشت : دراسات إسلامية في الأصول الأباضية، ص 20 .

(9) نقلاً عن : عوض محمد خليفات في كتابه " الأصول التاريخية للفرقة الأباضية " التالى ذكره .

(10) د. عوض محمد خليفات : الأصول التاريخية للفرقة الأباضية ، ط2، نشر وزارة التراث القومى والثقافة ، سلسلة تراثنا (12)، عمان، بدون تاريخ، ص 11، 12 .

(11) نقلاً عن : سالم الحارثى : العقود الفضية في أصول الأباضية ، ص122 .

(12) د.عوض خليفات : الأصول التاريخية للفرقة الأباضية ، ص 12 .

(13) آل عمران " 3 " .

(14) آل عمران " 105 " .

(15) الأنفال " 46 " .

(16) الأنعام " 159 " .

(17) الحجر " 9 " .

(18) النساء " 59 " .

(19) الشيخ أحمد بن حمد الخليلى : الحق الدامغ، مطابع النهضة ، مسقط، عمان، 1409 هـ، ص 6 .

(20) على يحيي معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية ج2، نشر وزارة التراث القومى والثقافة ، عمان 1406 هـ / 1986 م، ص 151 .

(21) نفسه ، ص 160 – 161 .

(22) بكير بن سعيد أعوشت : دراسات إسلامية في الأصول الأباضية ، ص 121 .

(23) عبد الكريم الشهرستاني : الملل والنحل للشهرستانى، ج1، ص 115، والتبصير في الدين للإسفرايني، ص 29 .


الأباضية والخوارج
الفصل الثاني

ذهب كتاب ومؤرخو الفرق والمقالات من غير الأباضية إلى أن الأباضية فرقة من فرق الخوارج، على نحو ما رأيناه على سبيل المثال لا الحصر عند كل من الأشعرى (ت 330 هـ)، وأبى الحسين الملطى (ت 377 هـ)، وعبد القادر البغدادى (ت 429 هـ) وابن حزم (ت 456 هـ)، والإسفراينى (ت 471 هـ)، والشهرستانى (458 هـ)، وفخر الدين الرازى (ت 606 هـ) (*)، وعن هؤلاء وغيرهم ممن ساروا على نهجهم

(*) ذهب الأشعري إلى أن الأباضية فرقة من فرق الخوارج، ثم يفرعها إلى أربع فرق هى الحفصية واليزيدية وأصحاب حارث الأباضي، وأصحاب القول بطاعة لا يراد الله بها على مذهب أبى الهذيل من المعتزلة (مقالات الإسلاميين ج1 ص 170 – 172) .

– كما يذهب أبو الحسين الملطى فيذكرهم ضمن فرق الخوارج، ويقول عنهم : " والفرقة الخامسة من الخوارج هم الأباضية أصحاب أباض بن عمرو خرجوا من سواء الكوفة، فقتلوا الناس، وسبوا الذرية، قتلوا الأطفال، وكفروا الأمة، وأفسدوا في العباد والبلاد ومنهم اليوم بقايا بسواد الكوفة " (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص 52) .

– أما عبد القادر البغدادى فيذكر أن الخوارج عشرون فرقة يذكر من بينها الأباضية ويفرعها إلى الحفصية والحارثية واليزيدية، وأصحاب طاعة لا يراد الله بها، ويعتبر اليزيدية منهم غلاة لقولهم بنسخ شريعة الإسلام في آخر الزمان " الفرق بين الفرق ص 72، 103، 104) .

– وكذلك ابن حزم يعتبر الأباضية من فرق الخوارج، وإن كانوا – عنده – من أقربهم إلى أهل السنة، يقول : " وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد بن الأباضى العزازى الكوفى، وأبعدهم الأزارقة " . (الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 51) .

– وأبو المظفر الاسفراينى يتحدث عن الأباضية كفرقة من فرق الخوارج ويفرقهم إلى : الحفصية والحارثية، وفريق يقال لهم أصحاب طاعة لا يراد=

أخذ معظم الباحثين المحدثين ومثالهم أيضاً " أحمد آمين " ، والشيخ "محمد أبو زهرة " ، والدكتور " يحيي هويدى " ، والدكتور " صابر طعيمه " ، والدكتور " نايف معروف " ، ومن المستشرقين نجد " جولد تسيهر " ، و " يوليوس فلهوزن " ، وكلهم قالوا بما قال به الأقدمون من أن الأباضية من الخوارج (**)، كان ذلك من القدماء - فيما نرى -

---

=الله بها (وينقسمون فيها بينهم إلى الإبراهيمية والميمونية والواقفية)، والبيهية (التبصير في الدين، ص 34، 35) .

- وكذا الشهرستانى يذكرهم ضمن فرق الخوارج وينسب إليهم الحفصية، والحارثية واليزيدية (الملل والنحل ج1، ص 134 – 136) .

- أما فخر الدين الرازى، فيذكر الأباضية أيضا ضمن فرق الخوارج، يقول عن الخوارج : " سائر فرقهم متفقون على أن العبد يصير كافرا بالذنب، وهم يكفرون عثمان وعليا وطلحة والزبير وعائشة، ويعظمون أبا بكر وعمر، ثم يذكر لهم إدى وعشرين فرقة من بينها الأباضية الذين يقول عنهم: هم أتباع عبد الله بن أباض، ظهر في زمن مروان بن محمد آخر ملوك بنى أمية وقتل عاقبة الأمر (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 46 –51) .

(**) يذهب الأشعري إلي أن الأباضية من اتباع عبد الله بن أباض الخارجى الذى مات فى عهد عبد اللك بن مروان .... " (أنظر أحمد أمين : ضحى الإسلام، ج3، ص 336) .

- ويقول الشيخ محمد أبو زهرة : " الأباضية – هم أتباع عبد الله بن أباض – وهم أكثر الخوارج اعتدالا، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيرا، فهم أبعدهم عن الشطط والغلو، ولذلك بقوا ...... " (تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 78) .

- أما الدكتور يحيي هويدى فيقول : " يقال الأباضية الخوارج (الوهبية) أو (الوهابية) .... " (تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، ص 44) .

- وكذلك الدكتور صابر طعيمه يقول : " والفرقة الرابعة من الخوارج الأباضية ..... هم أصاب أباض بن عمرو، الذين خرجوا من الكوفة مجموعات في شكل جماعات قاتلة، قتلت الناس في الطريق، وسبت النساء، وقتلوا الأطفال أيضا،=

لتأثرهم بالتوجهات السياسية الأولى للدولة الأموية، وعدائها المستحكم، لمن عارضوها منذ بدايات نشأتها الأولى، وكان بالطبع الأباضية من بين هؤلاء المعارضين، وهو الأمر الذى لا ينكرونه، وقد كانت رسالة ابن أباض لعبد الملك بن مروان من أبرز تلك المعارضة الفكرية لحكام الأمويين، من قبل الأباضية .

=وكفروا الأمة جميعا، وأشاعوا الكثير من الفساد والعنف الدموى " (دراسات في الفرق، ص 149) . وهو هنا ينقل ما قاله الملطى، وقد ذكرناه من قبل، ولكن بتصرف وتزيد، ودون أن يشير إلى مصدره .

- أما الدكتور نايف معروف فيذكر الأباضية ضمن فرق الخوارج، ويقول عنهم : " ولعل اعتدال هؤلاء الجماعة من الخوارج، وعدم انجرافها مع الفرق الخارجية الأخرى هو الذى أتاح لهم البقاء إلى أيامنا الحاضرة في بعض مناطق شمال أفريقيا، وعمان وزنجبار " (الخوارج في العصر الأموى، ط 20 ن، ص 238، 229) .

- ومن المستشرقين نجد جولد تسهير يذهب في حديثه عن الخوارج إلى القول بأنه " لا يوجد في أيامنا هذه جماعات إسلامية تدين بالمذهب الخارجى، ومن بين فرق الخوارج العديدة التى كانت الفروق المذهبية سببا فى انقسامها .... بقيت فرقة الأباضيين نسبة إلى مؤسسها عبد الله بن أباض ... ولا يزال الأباضيون يؤلفون جماعات عديدة فى أفريقيا الشمالية على الأخص كما فى مزاب فى إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب .... ويوجد فريق آخر بزنزيبار بأفريقية الشرقية، أما الوطن الأصلى للأباضيين الذين يهاجرون إلى أفريقية الشرقية فهو بلاد عمان العربية " (العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 194).

- أما فلهوزن فنراه يفرع الخوارج إلى أربعة فرق من بينها الأباضية، يقول : " الأزارقة هم أصحاب نافع بن الأزرق، والصفرية أصحاب عبد الله ابن صفار، والأباضية أصحاب عبد الله بن أباض، والبيهية أصحاب أبى بيهى " (الخوارج والشيعة، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى، ص 67) .

وقد ترتب على هذا، العداء من قبل الدولة الأموية، بل والتأكيد على وضعهم مع الخوارج في معسكر واحد، بل اعتبارهم فرقة منهم، ثم التركيز بعد ذلك على سقطات الخوارج، التى نجح أهل السنة في ذلك الوقت، في أخذها عليهم، من نحو خروجهم على السنة، وتكفيرهم لمخالفيهم بالذنوب، ومن ثم استحلالهم لدمائهم وأموالهم وسبى نسائهم، واعتبار دار مخالفيهم دار حرب، ودارهم دار إيمان "[1].

الأمر الذى رتبوا عليه مفارقتهم للمسلمين، بل وإخراجهم من ملة الإسلام واتهامهم بالكفر. وهو ما روج له حينئذ كتاب ومفكرو العصر الذين كانوا يعيشون تحت مظلة الدولة الأموية، وفى كنفهم، وكذا أورثوه لمن أتوا بعدهم من الكتاب والمؤرخين، حتى استقر وضع الأباضية – عند الكثيرين – فرقة من فرق الخوارج، واستمر ذلك، إما ترديداً للرأى الرسمى الذى كانت توجه إليه حكومات الدولة الإسلامية، وكانت في الأغلب تمثل رأى أهل السنة، وإما جهلاً بآراء وأفكار الأباضية ... وكذلك الأمر نفسه بين معظم الكتاب المحدثين الذين اشتغلوا بالتاريخ أو البحث في الفرق الإسلامية، ولم يجدوا إلا الشائع والمشهور من تلك المصادر والمراجع التى سارت على نفس المنوال، فأخذوا نفس الموقف من حيث وضع الأباضية أو تناولها على أنها فرقة من فرق الخوارج، ما عدا القلة منهم الذين وفقهم الله تعالى إلى الوقوف على المصادر والأصول الأباضية في كتاباتهم الأصلية، خاصة بعد تقدم وسائل النشر، وسهولة الاتصال فيما بين الباحثين، وبين علماء الأباضية، فى مواطنهم الأصلية، الأمر الذى أدى إلى انصافهم وقول كلمة الحق فيهم.

والأباضية يناضلون بكل الطرق من أجل توصيل كلمتهم إلى جميع مفكرى وباحثى المسلمين المهتمين بذلك الأمر، ويرفضون في نضالهم هذا جعلهم فرقة من فرق الخوارج .

وينطلق الأباضية في دفعهم لشبهة الانتماء إلى الخوارج عن أنفسهم، والتى استغلها أعداؤهم للنيل منهم من منطلق ما تميزوا به، وربما كان هذا المنطلق هو الذى تسبب في زيادة الخلاف بينهم وبين أهل السنة، ذلك هو منطلق قضية القداسة التى أضفاها أهل السنة وعامة المسلمين على صحابة رسول الله – صلى الله عليه وسلم - ، مما كان حجر عثرة أمام إبداء الرأى فيما ينسب إليهم – رضى الله عنهم – من قول أو عمل، تأسيساً على فضل الصحبة، أو التبشير بالجنة كما ورد فى السنة، وغير ذلك مما يصلح دليلاً على ما لهم من فضل .

أما الأباضية فقد تحرروا من ذلك، دون إنكار لما نسب إلى هؤلاء الصحابة من فضل بنص الكتاب والسنة، ومن ثم لم يتهيبوا النقد لما ورد بشأنهم من أخبار تتعلق بأقوالهم وأفعالهم، تأسياً بما كان يحدث في حياة النبى – صلى الله عليه وسلم ، فى علاقته وسياسته لأصحابه رضى الله عنهم، يقول سالم الحارثى عن هذا الموقف للأباضية من صحابة رسول الله – صلى الله عليه وسلم - : " ومن ذلك قولهم – أى قول الأباضية – فى أصحاب النبى – صلى الله عليه وسلم - ، إنهم كغيرهم فى الأعمال، لا فى درجات الصحبة والمنزلة الآخروية، فالعاصى منهم كغيره من بعدهم، لقوله تعالى : " لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى، ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم " [2]، وقوله تعالى عند ذكر بيعة الرضوان : " ومن نكث فإنما ينكث على نفسه "[3]، وقد رجم رسول الله – صلى الله

عليه وسلم – الزاني منهم، وجلد الشارب، وقطع يد السارق منهم، وهجر عاصيهم، وقال : " لو سرقت فاطمة ابنته لقطعها ... وهو رأى الصحابة أنفسهم في بعضهم بعض وهم أسوة " [4] .

وترتيباً على هذا لم يتحرج الأباضية في إعلان رأيهم في عمل أي من الصحابة، وخاصة الخليفتين عثمان وعلي – رضي الله عنهما – وهو ما نرى انعكاساته جلية على مواقفهم وآرائهم فيما سنذكره لهم .

ماذا تعني كلمة خوارج ؟

من أجل أن ينفي الأباضية عن أنفسهم النسبة إلى الخوارج نجدهم يحددون مدلول كلمة " خوارج " حسب ما ورد لدى المؤرخين فيذهبون إلى أن البعض منهم قد ذكروا الخروج بمعنى الخروج على سيدنا على بن أبي طالب رضي الله عنه، بعد قبوله مبدأ التحكيم فيما بينه وبين معاوية وأنصاره، لأنهم – أي الخوارج – بذلك نقضوا بيعة في أعناقهم، وخرجوا على إمامة مشروعة، وذهب فريق آخر من المتكلمين إلى أن الخروج يعني الخروج من الدين، واستندوا في هذا إلى حديث الرسول – صلى الله عليه وسلم - ، أن أناساً من أمتي يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية . كما ذهب فريق ثالث إلى أن الخروج يعني الجهاد في سبيل الله، استناداً إلى قوله تعالى : " ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله، ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله [5] "، [6] .

ولما كان الأباضية يعتبرون أنفسهم خلفاً للمحكمة الأولى، أو أن المحكمة هم أسلاف الأباضية [7]، والمقصد هنا بالمحكمة أولئك الذين خرجوا على علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، بعد قبوله مبدأ التحكيم، إذن فهم يندرجون تحت مدلول الخروج بمعناه الأول، ومن أجل ذلك نجد علي يحيي معمر – من الكتاب الأباضية – يشمر عن

ساعده ليبرئهم من الخطأ واللوم، بل ويحمل الإمام على الخطأ لأنه قبل قبل التحكيم على الإمامة، وهو حق مشروع له، بايعه عليها المسلمون .

فيقول : " وإذا أباح بعض المؤرخين لأنفسهم أن يطلقوا هذه الكلمة – كلمة الخوارج – على جميع أولئك المتمسكين بإمامة على، المصرين على أنها حق شرعى لا يجوز فيه التردد، وأنه ليس من حق أحد حتى على نفسه أن يشك في إمامة، أجمعت عليها الأمة، ولا أن يتساهل فيها أو يقبل عليها المساومة، وأن معاوية وأتباعه فئة باغية، يجب عليهم الرجوع إلى حظيرة الإمامة والأمة، إما طوعا، وإما كرها، بنص الكتاب، فإذا رضخ على لطلب البغاة، ووضع الحق اليقينى موضع الشك، وتنازل عن الواجب الذى أناطته به الأمة وألزمته به البيعة، فإن هذه البيعة تنحل من أعناقهم، وهم بعد بالخيار " [8] .

ولا يقف على يحيي معمر عند مجرد بيان عذر من خرجوا على على رضى الله عنه، فقط، بل يخرجهم كذلك من المدلول الثانى للخروج، والذى يعنى " المروق من الدين " ذلك لأنه يتتبع الثورة على إمام المسلمين، والخروج عنه سياسيا ودينيا منذ بداية الخلافة الراشدة، وحتى حدوث الفتنة بين على ومعاوية، ويصف خروج المحكمة على الإمام على بأنه " الثورة الخامسة " في تاريخ المسلمين، تأسيساً على أن الثورة الأولى تمثلت فيمن خرجوا على أول الخلفاء الراشدين، أبى بكر الصديق، مرتدين، أو ممتنعين عن أداء الزكاة، وأساس هذه الثورة دينى، لأنه يتضمن إنكار الإسلام جملة والردة إلى الكفر، أو إنكار أصل جوهرى من أصول الإسلام، والامتناع عن أدائه، ألا وهو الزكاة .

ومن أجل ذلك لم يتردد أبو بكر الصديق في محاربتهم، والثورة الثانية، قد تمثلت في الثورة على الخليفة الثالث عثمان بن عفان، رضى

الله عنه، الذى سار في سنوات خلافته الست الأولى سيرة الخليفتين الراشدين أبى بكر وعمر، ثم حاد عن ذلك، مما جعل الكثيرين من الصحابة يواجهونه بالنصح مرة وبالنقد مرة أخرى، إلى أن انتهى الأمر بثرة المسلمين عليه التى انتهت بمقتله، رحمه الله . والثورة الثالثة بثورة تمثلت في ثورة طلحة والزبير والسيدة عائشة – رضى الله عنهم – على على بن أبى طالب، وطلحة والزبير ممن كانوا بايعوا علياً، رضى الله عنهم على الخلافة وكان ذلك بحجة التراخى في ملاحقة قتلة عثمان – رضى الله عنه .

والثورة الرابعة تمثلت كذلك في خروج معاوية بن أبى سفيان على على بن أبى طالب، بحجة التقصير أيضا في الاقتصاص من قتلة عثمان، والتى انتهت بما دار في معركة صفين، وما كان من عملية التحكيم حتى كانت الثورة الخامسة، كما يحلو للأباضية أن يسمونها، والتى تمثلت في خروج بعض من أتباع على، رضى الله عنه، عليه لرفضهم عملية التحكيم في أمر مقطوع به وهو الإمامة، التى تمثل حقا شرعيا للإمام على ببيعة المسلمين، والذى ليس من حقه أن يشك فيه، أو يساوم عليه، ولما كان منه هذا رأى هؤلاء الجماعة من أتباعه أنهم في حل من البقاء تحت إمرته وخرجوا عليه وبايعوا إماماً غيره .

وبتصنيف هذه الثورات الخمس يرى الأباضية أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول منها كان الدافع الأساسى إليه فيما يبدو لهم هو ضعف الإيمان، وعدم تمكن الإسلام من القلوب، وينطبق على الثورة الأولى، والنوع الثانى من الثورة – فيما يرى الأباضية أيضا – لم تكن له أسباب ظاهرة معقولة، وإن كانت أسبابه الباطنية تدور حول الطمع في السلطة، وهو ما ينطبق على الثورة الثالثة التى قادها طلحة والزبير ضد

الإمام على، والثورة الرابعة التى قادها معاوية بن أبى سفيان ضد الإمام على – رضى الله عنه – أيضا . والصنف الثالث من الثورة، قد كانت له أسبابه الظاهرة التى تتراءى للناظر أنها معقولة، وهو ما ينطبق على الثورة الثانية ضد عثمان رضى الله عنه، والثورة الخامسة ضد الإمام على رضى الله عنه .

والملاحظ، كما يؤكد الأباضية، أن كلمة الخوارج هنا لم تطلق على أى ممن ثاروا وخرجوا على الإمام القائم والشرعى بالنسبة إلى حالات الثورات الأربع الأولى، وأطلقت فقط على أصحاب الثورة الخامسة وبمعنى الخروج من الدين، اعتمادا على حديث " المروق " السابق الإشارة إليه، مما يجعلهم في حل من التشكيك فى صحة هذا الحديث، وأنه قد وضع لهدف معين يراد به النيل ممن خرجوا على على بعد عملية التحكيم وناهضوه .

كما ناهضوا معاوية وأنصاره، وهو الأمر الذى يرجحه على يحيي معمر فى قوله : " ويظهر من سياق الحوادث أن هذه الأحاديث التى تتحدث عن الخروج، لم تكن معروفة عند حدوث الثورات الأولى، وإلا فكيف أمكن أن لا تدور على الألسنة وأن يوصف بها الخارجون على الخلافة في زمن أبى بكر وعثمان وعلى، ولا الخارجون عن الدين في زمن الصديق ؟ لماذا تبقى محفوظة لا يستفيد منها أنصار الخلافة أو خصومها في أربع ثورات جامحة ذهب ضحيتها عدد غير قليل من المسلمين الأبطال . أنها وضعت بعد ذلك قصدا للتشنيع على أهل النهروان، ولحمل على على قتالهم، والقضاء عليهم، خوفا من أن يتحرج على من دمائهم، ويتردد فى قتالهم، ويفكر تفكيرا منطقيا في أنه قد يكون لهؤلاء حق

ولـرأيهم سـند ، ولا يمكـن القضـاء علـى هـذه الأراء إلا بالقضـاء علـى أصحابها "[9] .

الثورية والخارجية :

إذا كان هذا هو حال المسلمين الأوائل – ومـن بينهم الأباضية – فـى ثـورتهم علـى الظلـم، وأمـرهم بـالمعروف ونهـيهم عـن المنكـر بكـل أشـكاله، إلا أنهم لم يتطرفوا فـى ذلـك إلى مخالفـة أحكـام الإسـلام، مما يؤدى إلى استحلال ما حرم الله، أو عصمته كلمة التوحيد مـن دمـاء وأموال وأعراض، إلا أنه وجد من بين هؤلاء الثائرين مـن انحرفـوا بـالثورة هـذه عمـا درج عليـه الثـوار مـن المسـلمين فخـالفوا أحكـام الإسـلام، وحكمـوا علـى غيرهـم مـن المسلمين بالشـرك، واستحلوا مـنهم الأمـوال وسـبى النسـاء والأطفـال، ودم مـن يعـترض سـبيلهم، أو حتـى ينضـم إلى معسكـر مخالفيهم، وهؤلاء هم الخوارج حقا ، وقد قيل بأنهم ظهـروا مـع قيام ابن الأزرق، صاحب الأزارقة من الخوارج بصفة خاصة ، وكـان ذلك سنة 64 هـ [10] .

وهذا هو الفارق الذى ينفصل به الخوارج عن سائر المسلمين، يقول علـى يحيـي معمـر : " والخـوارج حـين ثـاروا علـى مـا اعتقـدوه ظلمـا ، ورأوه انحرافـا بـالحكم عـن المـنهج الإسـلامى الثـورى إلى مـنهج دكتـاتورى مستبد ، لم يقصـروا الثورة علـى أجهـزة الحكـم الفاسـد فقـط – ولـو فى نظـرهم – إنمـا تجـاوزا ذلـك إلى أن حكمـوا علـى غيرهـم مـن المسـلمين بأحكام المشركين، واستباحوا منهم ما أباحه الله من الكفار .

وبذلك انتقلوا مـن وصـف الثورية إلى وصـف الخارجيـة الـذى يعنـى الخروج من الدين، أى من مجموعة كانت تطالب بحق تؤيدهم فيـه كـل الأمة – ولو بقلوبهـا ، حتـى أولئـك الـذين لم يشـتركوا فـى أيـة ثـورة قـط،

لا باليد ولا باللسان – إلى فرقة قد انفصلت عن الأمة المسلمة انفصالا دينيا كاملا، بحيث حكمت على الأمة المسلمة بأحكام المشركين، لأنها في نظرهم قد كفرت، إما بكونها مع الظالمين، وإما برضائها وبقائها تحت حكمهم . وقد كان رد الفعل لهذا الموقف من الأمة المسلمة أن حكمت الأمة على هذه الثورية المنحرفة المتطرفة بنفس الحكم، وبادلتها نفس الموقف وأطلقت عليها لفظ الخارجية والخوارج، وهى تقصد بذلك خروج من يدين بذلك من الدين بسبب الحكم على المسلمين بالشرك، معاملة المشركين . وهكذا بعدت المسافة، واتسعت الشقة فالخوارج يرون أن الحكام الظالمين ومن أعانهم على حكمهم، ومن سكت عنه، أو رضى به وبقى تحت سلطانهم، كل هؤلاء قد كفروا وتحل دماؤهم وأموالهم وسبى نسائهم وأطفالهم، والآخرون يرون أن الخوارج قد كفروا لأنهم كفروا المسلمين [11] .

النتيجة : الأباضية ليسوا خوارج :

بعد هذه المقدمات التى اتضح من خلالها الأسباب والمبررات التى كانت وراء تسمية الخوارج بالخوراج، وتعنى الخروج عن الدين، والمروق منه، يؤكد الأباضية أنهم لا يشتركون مع الخوارج في أى من هذه الأسباب، بل يخالفونهم فيها كل المخالفة، مما يؤكد عدم نسبتهم إليهم على الإطلاق، ذلك لأن الأباضية – فيما أكدوا عليه مرارا وفى أكثر من موضع – " من أحرص المؤمنين على التقيد بما ثبت من النصوص الشرعية من أحكام المسلمين، وهم يعتقدون أن كل من نطق بكلمة الشهادة فهو مسلم، وله ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، فلا يستحلون دماء أحد من أهل القبلة إلى بالحق الذى بينته وحددته الشريعة الإسلامية، كالردة وقتل النفس وما فى معناها من الحدود .

ولا يستحلون مال أحد إلا بالطرق التى رسمتها الشريعة الإسلامية للتعامل بين الناس : فريضة في كتاب الله، هبة عن تراض، بيع عن تراض، وما فى معناها . أما قتل الأبرياء، وسبى الأطفال والنساء، فقد وقفت دونها كلمة التوحيد، وصانتها عن هذه المذلة والهوان . ولا يستحلون هذا حتى من البغاة والمعتدين مهما بالغوا في مسلكهم الظالم . الأمر الذى ينتهى معه الباحث الأباضى إلى أن " الاعتبارات التى سمى الخوارج – من أجلها – خوارج لا وجود لها عند الأباضية مطلقاً . بل إنهم أبعد الناس عنها عقيدة وقولاً وعملاً "[12] .

تلك هى النتيجة التى لا يمل الأباضية من التأكيد عليها من قبل باحثيهم – قدماء ومحدثين – متحدين بها من يعادونهم، فيحاولون أن يلصقوا بهم اسم الخوارج، ليرتبوا عليه الحكم بما حكم على الخوارج من قبل، ومتوسلين إليهم أحياناً أخرى، أن يتحرروا البحث، ويرجعوا إلى المصادر الأصلية لدى الأباضية، ولا يأخذوا عن التيار الآخر المعادى لهم، والذى روج لنسبة الأباضية إلى الخوارج، وذلك حتى يقف هؤلاء الذين ينقلون عن مصادر غير أباضية على الحقيقة الكاملة، والتى تؤكد أن الأباضية ليسوا من الخوارج .

هوامش الفصل الثاني

(1) أنظر : ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ افسلام بن تيمية، ج 19، ص71 – 73 .

(2) الحجرات " 2 " .

(3) الفتح " 10 " .

(4) سالم الحارثى : العقود الفضية في الأصول الأباضية، ص 288 – 289 .

(5) النساء " 100 " .

(6) على يحيي معمر : الأباضية في موكب التاريخ، الحلقة الأولى (فى نشأة الأباضية)، نقلاً عن : بكير سعيد أعوشت : دراسات إسلامية في الأصول الأباضية، ص 30 .

(7) أحمد بن سعيد السيابى : مقدمته لكتاب الفرق بين الأباضية والخوارج، للشيخ أبى إسحق إبراهيم اطفيش، نقلاً عن : بدر بن هلال بن حمود اليحمدى : الأدلة المرضية فى دحض ما نسب إلى الأباضية، ص 34 .

(8) المصدر السابق، ص 30 .

(9) المصدر السابق، ص 36 – 37 .

(10) على يحيي معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية، ج2، ص 183 .

(11) المصدر السابق، ج1 ، ص 186 ، 187 ، وانظر أيضاً : أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلانى : الدليل والبرهان، ج1 ، ص 15 ، طبع طبعة حجر، القاهرة 1306 هـ .

(12) المصدر السابق، ج1 ، ص 189 .


الأباضية والمعتزلة
الفصل الثالث

لقد ذهب بعض المؤرخين أو الباحثين المحدثين في مسائل علم الكلام إلى الربط بين الأباضية والمعتزلة، سواء كان ذلك عن طريق القول بتأثرهم بالمعتزلة، أو متابعتهم لهم وأخذهم عنهم فيما صدر عنهم من آراء في مجال العقيدة . والأباضية ينكرون ذلك بإصرار، بل ويجندون أنفسهم للسعى وراء كل من يقول بشئ من هذا للرد عليه، وتفنيد حكمه عليهم بشئ من هذا، ولعلهم قد اتخذوا هذا الموقف انطلاقا من إيمانهم بأصالة مذهبهم، وقدم شيوخهم الذين أخذوا عنهم لدرجة اعتقادهم أنهم كفرقة من الفرق الإسلامية وأقدمها .

ولعل " كارلو الفونسو نللينو " من أشهر من تحدث عن الربط بين الأباضية في شمال أفريقيا والمعتزلة في بحثه الذى كتبه عن المعتزلة، حيث نراه يعدد أوجه اللقاء أو التشابه في الرأى بين الأباضية والمعتزلة، من نحو القول بخلق القرآن، ونفى رؤية الله تعالى، وتأويل بعض أمور السمعيات كالميزان والصراط، وتأيل الآيات المتشابهة ظاهرا كالاستواء، وأن الله لا يغفر الكبائر دون توبة قبل الوت، وكذا القول بـ " عينية الصفات للذات " لينهى بعد ذلك إلى تقرير أن مذهب الأباضية في شمال أفريقيا معتزلى، وإن أثار بعض التساؤلات حول كيفية حصول هذه النتيجة التى أقرها كأمر واقع، وذلك فى قوله : " فكان الجزء الأكبر من مذهب الأباضية في شمال أفريقيا إذا معتزلى . فهل هم أخذوه وهم في الشرق من قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب ؟، أم هم تقبلوه في شمال أفريقية تحت تأثير اتصالهم بالأدراسة من الشيعة، وبمعتزلة إقليم طنجة القديم، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟، أم أن أباضية المغرب أضافوا من بعد في أفريقيا عناصر معتزلية جديدة إلى ما كان فى الأصل . مشتركا بين المعزلة وأباضية المشرق ؟ أو أن مذهب

الأباضية في الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة تحت تأثير معتزلي ؟ " [1] .

ونحن نرى أن ما أثاره " نللينو " من متابعة الأباضية في شمال أفريقية فى آرائهم للمعتزلة ، مما جعله يقرر أنهم معتزلية فى معظم آرائهم ، لا يتفق مع طبيعة ما كانت عليه العلاقة من صراع دائم بين الأباضية والمعتزلة في تلك البلاد ، سياسيا وفكريا ، وهو الأمر الذى أكده على يحيي معمر في تاريخه للأباضية فى الجزائر ، حيث كان يعرض لتاريخ نطقة بنى مصعب ، أو بنى ميزاب ، الذين بدأ عهدهم منذ الفتح الإسلامى ، حينما اعتنق سكان هذه المنطقة الإسلام حوالى سنة 50 هـ بعد الفتح الإسلامى . وفى أواخر القرن الأول الهجرى ، وعندما بدأ نشاط المذاهب الإسلامية ، نفذ إليهم المعتزلة ، واندمجوا مع سكان المنطقة من البربر المسلمين ، وصارت السيطرة فيها للمعتزلة ، ومنها بدأوا الاتصال مع المعتزلة الذين كانوا ينتشرون في بقاع كثيرة من أنحاء الدولة الإسلامية في الجزائر ، كما بدأوا في الانتشار دعاة لمذهبهم الاعتزالى ، ومناهضة لغيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى التى تصوروها ، أو صورها لهم دعاتهم على أنها معادية لهم ، وقد كان في ذلك الوقت قد تكونت حولهم دول ثلاث ، لا تدين بمذهب الاعتزال ، وهى الدولة الرستمية ، وقد نشأت حوالى سنة 160 هـ وهى أباضية المذهب ، والدولة الإدريسية وقد نشأت سنة 172 هـ وهى شيعية المذهب ، والدولة الأغلبية وقد نشأت عام 184 هـ وهى سنية مالكية المذهب ، ولكل منها نفوذ على جهات فى الجزائر ، والمعتزلة بلا دولة .

ويصور على يحيى معمر طبيعة هذا الصراع ، وهذه المعارضة بقوله : " واستمروا – أى المعتزلة – في صراعهم مع المذاهب الأخرى أحيانا

باللسان وأحيانا بالسنان . ولما كان معتزلة هذه البادية – بادية بنى مصعب – مرتبطين مذهبيا مع الأعداد الوفيرة من المعتزلة الذين يحيطون بالدولة الرستمية، والذين كانت علاقتهم تتراوح بين الجدل في المجامع والمساجد، وبين القتال والحرب فى ميادين النضال تبعا لإحساس المعتزلة أنفسهم بما هم عليه من قوة وضعف . وكان لهذا الموقف لمعتزلة الشمال أثره البالغ على سكان بادية بنى مصعب . وذلك أن أخوتهم في المذهب من أهل الشمال لا يفتأون يحذرونهم من أن المذهب الإباضى يكاد يعم المنطقة وأن دعاته لا يلبثون يدخلوا بين صفوفهم . ونتيجة للمخاوف التى كان يصورها ويبالغ في تصويرها دعاة المعتزلة تحذيرا من الأباضية ومن الدولة الرستمية بالذات . فقد تكون رد فعل عنيف عند بنى مصعب، واستعداد قوى لمجابهة هذا المذهب وأصحابه، ومحاربة أتباعه ودولتهم إن اقتضى الأمر " [2] .

ويواصل الباحث تصويره لذلك الصراع بين الأباضية والمعتزلة في المغرب الإسلامى فيقول : " فقد استقر في أذهان بنى مصعب – وهم معتزلة – أن الأباضية وهم مخالفون في المذهب – أعداء لهم وخصوم، وأنه يجب الاحتراز منهم، والبعد عنهم، ومحاربتهم إذا دعت الدواعى، وعندما كانت تقع المناوشات بين معتزلة الشمال، والدولة الرستمية، كان بنو مصعب يحسون بالخطر، ويقفون على أهبة الدفاع . وقد يذهبون لنجدة إخوانهم بما يتيسر لهم من مساعدة مادية أو معنوية، ومضت هذه الفترة كاملة على المعتزلة عموما أو بنى مصعب خصوصاً، وهم إما فى محاربة فعلية مع بعض الدول القائمة، وإما في استعداد أو توقع لحرب . ويبدو مما يفهم من النتف القليلة التى وردت على ألسنة بعض المؤرخين أن مواقف بن مصعب كانت في أغلبها موجهة ضد الدولة

الرستمية – وهى أباضية – فهم لا يخشون غيرها ولا يهتمون بسواها، ولا يطمعون – حسبما يلقى إليهم يصور لهم – فى غير احتلال مكانها، والسيادة بدلها، فهم معها على عداء مستمر، إما قتال، وإما مناصرة لمن يحاربها، وينقم عليها، ومساعدة له، ولو بالمال والرأى، وإما تحفز واستعداد، فعاشوا قرناً ونصف قرن في قلقل واضطراب وحرب أعصاب"[3] .

وقد أشار نللينو نفسه إلى وجود هذه المنازعات بين الدولة الرستمية وبين المعتزلة الواصلية فى قوله : " إن بلاد طنجة وما حول تاهرت في بلاد الجزائر كذلك، كان فيها فى القرن الثانى (للهجرة) جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية كانوا واصلية، أى من أتباع واصل بن عطاء فى الاعتزال، وأنه كان بين الواصلية حول تاهرت، وبين الأمير الثانى من أمراء الدولة الرستمية (أى عبد الوهاب أبو الوارث الذى حكم بين 170 – 300 هـ تقريباً) منازعات، وإذا كان ذلك كذلك فى مجال السياسة فإنه أشار أيضا إلى مثل هذه المنازعات في مجال العقيدة والفكر، فأورد أن ابن الصغير المالكى في تاريخه القديم ذكر مناظرة بين معتزلى وإباضى جرت في مكان بعيد من تاهرت أيام حكم أبى اليقظان – أحد الرستميين - حوالى 240 – 280 هـ، بصدد أعمال العبد مختار هو فيها أم غير مختار [4] . من كل هذا وغيره يتضح تاريخيا مدى الصراع السياسى والفكرى، والعداء الذى كان سائدا بين المعتزلة وبين الأباضية كدولة وكمذهب، الأمر الذى يستتبعد معه تبعية الأباضية للمعتزلة، أو أخذهم عنهم على النحو الذى ذهب إليه نلينو .

كما نجد أيضاً من بين الباحثين المحدثين من المسلمين من اتخذ نفس الموقف، مقرا متابعة الأباضية للمعتزلة في مسائل العقيدة، ومن بين

هـؤلاء كـان الـدكتور صـابر طعيمـه الـذى حكـم عليهم بالتبعيـة إمـا للمعتزلة وإما للأشاعرة حسب القضايا التى يتناولونها [5] .

وقد قام مفكروا الأباضية بالرد على كل من ربط بينهم وبين المعتزلة، ومنهم الدكتور صابر طعيمه، الذى قدموا نقداً مستفيضاً لكل ما ورد فى كتابه عنهم ضمنوه كتاب " هذه مبادئنا "، وقد تناولوه بالنقد من النواحى : المنهجية والتاريخية والموضوعية . وقد جاء فيه بالنسبة لما يتعلق بصلة الأباضية بالمعتزلة، القول : " لقد سائد الأستاذ – يقصد الدكتور صابر طعيمه – فكرة قال بها كثير ممن كتب عن الأباضية من المحدثين، وهى فكرة تفتقر إلى الحجة والبرهان، وتؤكد العلاقة بين الأباضية والمعتزلة بناء على التشابه فى كثير من النقاط العقائدية، فقد صور لنا هؤلاء الكتاب أن الأباضية – بناء على هذا الاتفاق – قد أستقوا أفكارهم من المعتزلة .

وأنا لا أدرى لماذا لا يكون العكس صحيحا خاصة وأن الأباضية أقدم ظهورا من الناحية التاريخية، عاشت الجماعتان فى بيئة واحدة هى بيئة العراق، وخاصة البصرة، فلم يحرم المذهب الإباضى من استقلاليته الفكرية، ويحكم عليه بالتبعية للمعتزلة أو الأشاعرة [6] . وبهذا ينتهى الباحث نفسه إلى أن تقرير وجود نقاط اتفاق بين مذهبين ليس بالضرورة دليلا على تبعية أحدهما للآخر، وإن الاستفادة المتبادلة بينهما ليست أمرا غريبا، فهى ظاهرة عامة لدى كل المدارس الفكرية . وعليه ... يصبح حكم الدكتور صابر طعيمه بتبعية الأباضية للمعتزلة أو غيرهم بناء على وجود نقاط اتفاق بينهما هنا أو هناك حكما غير صحيح من الناحية المنهجية [7] .

ولا يقف نفى الزعم بأن الأباضية معتزلة، أو اخذوا عن المعتزلة عند هذا الحد، بل إننا نجد من الباحثين الأباضية من يعمل على إقامة المزيد من الأدلة على نفى هذا الحكم عليهم وبطلانه، اعتمادا على السبق التاريخى للإباضية فى الظهور على المعتزلة، لأنهم يرون – كما سبق – أن المؤسس الحقيقى لمذهبهم هو الإمام جابر بن زيد، وهو حسب ما ذكر من مواليد عام 21 هـ، كما ان وفاته كانت على الأرجح عام 93 هـ، فى حين أن واصل بن عطاء، مؤسس مذهب الإعتزال ولد عام 80 هـ وتوفى عام 131 هـ [8]. وإذا أضفنا إلى ذلك أنه كان تلميذا فى مجلس الحسن البصرى، وهو – أى الحسن – من مواليد المدينة عامن 21 هـ، وكانت سنة وفاته سنة 110 هـ [9]، صح ما قاله الأباضية من صحبة وزمالة ومعاصرة جابر بن زيد للحسن البصرى أستاذ واصل بن عطاء فضلا عن كون أغلب الآراء التى أثيرت في الأمور العقدية كانت مثارة في غضون القرن الأول الهجرى، وكان للإباضية رأيهم الواضح فيها، والذى كان نواة لمذهبهم فيما بعد، الأمر الذى لا يتفق مع القول بأن السابق (وهم الأباضية) قد أخذ عن اللاحق (وهم المعتزلة).

هذا من الناحية التاريخية، وكذلك نرى الأباضية ينكرون هذه التبعية للمعتزلة أو لغيرهم اعتمادا على منافاة ذلك للمنهج العلمى، على أساس أنهم وغيرهم من الفرق الإسلامية قد اعتمدوا في تكوين آرائهم واجتهاداتهم بالدرجة الأولى على فهمهم لما ورد في كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – ، ولا يعنى قول فرقة من الفرق برأى يأتى مشابها أو متحدا مع رأى فرقة أخرى، أن هذه الفرقة قد أخذت عن تلك، ولو كان ذلك صحيحا، لكانت المعتزلة هى التى أخذت عن الأباضية [10]، اعتماداً على أن الأباضية أسبق في الظهور من المعتزلة،

تاريخيا كما سبق . وعن أنكار القول بالتبعية أو التأثر اعتماداً على المنهج العلمى بقول على يحيي معمر: " إن أى عالم من علماء المسلمين حين تثار أمامه أو تعرض مشكلة يتجه قبل أى رأى إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وعلى ما يتضح له من ذلك يقرر رأيه، ويعلن عقيدته، محتجا ومستشهدا بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة الواردة في الموضوع، والآيات والأحاديث الواردة فى أى موضوع هى واحدة، والاحتجاج بها من أطراف متعددة ليس متشابها، وإنما هو متحد، ولا يمكن أن يكون غير ذلك . فهل من الضرورى أن يكون المعتزلة هم أول من تنبه إلى قوله تعالى: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [11]، فقالوا باستحالة الرؤية، وأن كل من قال باستحالتها إنما أخذ عنهم هذا الاستدلال ؟ وهل من الضرورى أن يكون المعتزلة هم أول من انتبه إلى الآيات التى وصف القرآن الكريم بأنه محدث ومنزل ومجعول، وما إلى ذلك حتى يقال إن كل من قال بخلق القرآن إنما أخذ ذلك عن المعتزلة، والدليل على أخذه عنهم هو تشابه الأدلة، وما دام المعتزلة قد احتجوا بآية أو حديث، فإن كل من احتج بذلك يكون أخذ عن المعتزلة . لا شك أن في هذا من الشطط والغلو والتحكم ما فيه من تضييق الواسع، وتحجير العلم ما لا يتفق مع طبيعة علماء الإسلام في عصوره الأولى المتفتحة المشرقة المتحررة [12] .

ولم يكتف الأباضية في إنكارهم القول بتبعيتهم للمعتزلة أو تأثرهم بهم، بإظهار أوجه الخلاف والصراع فيما بينهم وبين المعتزلة سياسيا وعلميا، ولا بمخالفة أولئك الذين قالوا بذلك لأصول المنهج العلمى . الذى ينبغى أن يسود بين العلماء والباحثين عند معالجة قضية " التأثير والتأثر "، بل ذهبوا إلى تأكيد تلك المخالفة من الناحية

الموضوعية، والتى ظهرت في كثير من أوجه الخلاف بين الأباضية والمعتزلة منذ وقت مبكر، ومن أشهر هذه الأوجه مخالفتهم للمعتزلة في قضية القدر، أو أفعال العباد، وهى واحدة من أخطر القضايا في تاريخ المسائل العقدية، وكان المعتزلة قد ذهبوا إلى أن أفعال العباد من إيجادهم وخلقهم، تأكيدا لأصل العدل عندهم، يقول القاضى عبد الجبار : " اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ومحدث سواهم وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه "[13]، وقد عرفت هذه المسألة في علم الكلام تحت عنوان القول بالقدر، ومنها اشتق اسم " القدرية " في مقابل " الجبر " و " الجبرية "، وعنه يقول صاحب " جامع العلوم " : " .. الجبر افراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له، ولا اختيار له، والقدر تفريط في ذلك، بحيث يصير العبد خالقا لأفعاله مستقلا في إيجاد الشرور والقبائح ... "[14].

والأباضية يخالفون القدرية أو المعتزلة في هذه القضية مخالفة قاطعة، بل وكانت الحد الفاصل الذى فصل بين الأباضية وبين المعتزلة، بل بينهم وبين كل من قال بالقدر، وقد كان ذلك كافيا للبراءة منه والانفصال عنه حتى ولو كان من قبل ممن ينتسبون إلى الأباضية أنفسهم، يقول على يحيي معمر : " يستنتج من كتب الأباضية في تاريخ مقالاتهم أن أول خلاف جدى وقع بين الأباضية كان في عهد الإمام أبى عبيدة (ت 135 هـ) ... كانت مسألة القدر في ذلك الحين هى شغلة العقول والأفهام عند العلماء والمتكلمين، وكان الأباضية يقفون منها موقفا مناهضا للمعتزلة، وكان من زملاء أبى عبيدة حمزة الكوفى،

وعطية، وغيلان، فقالوا بالقدر، وحاول أبو عبيدة وأصحابه إقناعهم بأنهم أخطأوا، وعليهم أن يتوبوا فلم يقتنعوا واستمسكوا بعقيدتهم، فلما يئس منهم الإمام أبو عبيدة تبرأ منهم، وأمر أصحابه أن يتبرأوا منهم، وأن يبعدوهم عن مجالسهم خوفا منهم أن يؤثروا على العوام، وانقطعت الصلة بينهم وبين الأباضية منذ ذلك الحين، ولعلهم انضموا إلى بعض فرق المعتزلة . ولم يعد يتحدث عنهم أحد من الأباضية كأفراد من الأباضية – ولم يعتبرهم أئمة لفرقة مستقلة، أو داخلة تحت فرق أكبر"[15] .

كما يذكر أحد كتاب الأباضية المحدثين أنه كان لأبى عبيدة أيضا مناظرة حول هذه القضية .... قضية القدر، مع واصل بن عطاء مؤسس مذهب المعتزلة، ينقلها عن كتاب " طبقات المشايخ " للدرجينى ج2، ص 262، يذكر فيها أنه " حكى بعض أصحابنا أن واصل بن عطاء المعتزلى صاحب عمرو بن عبيد ت 143 هـ، كان يتمنى لقاء أبى عبيدة، ويقول : لو قطعته قطعت الأباضية، قال : فبينما هو فى المسجد الحرام ومعه أصحابه، إذ أقبل أبو عبيده ومعه أصحابه، فقيل لواصل : هذا أبو عبيدة فى الطواف . قال : فقام إليه واصل، فلقيه، وقال : أنت أبو عبيدة ؟ قال : نعم، قال أنت الذى بلغنى أنك تقول إن الله يعذب على القدر ؟ فقال أبو عبيدة : ما هكذا قلت، ولكن قلت : إن الله يعذب على المقدور . فقال أبو عبيدة : وأنت واصل بن عطاء ؟ قال : نعم، قال : أنت الذى بلغنى عنك أنك تقول : إن الله يعصى بالاستكراه ؟ قال : فنكس واصل رأسه فلم يجب بشئ، ومضى أبو عبيدة، وأقبل أصحاب واصل على واصل يلومونه، يقولون : كنت تتمنى لقاء أبى عبيدة، فسألته فخرج، وسألك فلم تجب !! فقال واصل : ويحكم، بنيت بناء

منذ أربعين سنة، فهدمه وأنا قائم، فلم أقعد ولم أبرح مكانى "[16].

كما يذكر الإباضية أيضاً فرقاً أو خلافاً موضوعياً آخر بينهم وبين المعتزلة، ولعل هذا الفرق أو الخلاف كان أساسا في الكثير من القضايا الفرعية التى تباينت فيها المواقف بين المعتزلة وبين غيرهم من الفرق الإسلامية ومن بينها الأباضية، ذلك هو تقديم المعتزلة للعقل على النقل أو الشرع، وعند التعارض يلزم عندهم تأويل الشرع ليوافق العقل، أما الأباضية وإن اعتد بعضهم بالعقل فقبل ورود الشرع، أما بعد ورود الشرع فلا حكم إلا للشرع، وقد يرد في الشرع ما يخالف العقل .

ومن هنا يرفض الأباضية القول بالتحسين والتقبيح العقليين، كما هو الشأن عند المعتزلة، ولا يعتد بهما عندهما اللهم إلا قبل ورود الشرع، يقول المصعبى : " وعند أصحابنا إن العقل يحسن ويقبح عند عدم الشرع، فإن ورد الشرع بخلافه ترك، ورجع التحسين والتقبيح للشرع، فالحكم في الحقيقة هو الشرع "[17].

من هذا كله لعله يكون قد اتضح حسب ما دلل عليه كتاب الأباضية، خطأ من نسبهم إلى المعتزلة، أو قال بأنهم قد صدروا عنهم فيما ذكر لهم من آراء فى قضايا العقيدة . هذا مع عدم التنكر لما بين المذهبين من تشابه في بعض الآراء التى توصلا إليها، وذلك لصدور كل منهما فيما ذهب إليه على حدة متأثراً بوحدة المصدر الذى استقيا منه أصولهما ألا وهو كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم.

هوامش الفصل الثالث

(1) انظر : كارلو الفونسو نلينو : بحوث في المعتزلة، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، ص 204 – 208 .

(2) على يحيي معمر : الأباضية فى موكب التاريخ – الأباضية في الجزائر، ص 431 – 433 .

(3) المصدر السابق، ص 433 – 434 .

(4) انظر : نلينو : بحوث في المعتزلة، ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، ص 197، 198 .

(5) وكان الأباضية قد قالوا برأى مشابه لقول المعتزلة في قضية خلق القرآن ونفى رؤية الله تعالى وغيرهما من الأمور العقدية، والتى سبق الإشارة إليها وسيأتى تفصيلها، وخالفوهم في القول بالقدر، وأفعال العباد التى أضافوا خلقها وإيجادها إلى الله تعالى لا العبد، وأضافوا كسب الأفعال إلى العباد على نحو قريب مما قال به الأشاعرة .

(6) مهنى عمر التيواجنى : الناحية المنهجية، ضمن كتاب : هذه مبادئنا، ص 48، 49 .

(7) الشيخ سالم بن حمد الحارثى : العقود الفضية في أصول الأباضية، ص 93 .

(8) انظر الترجمة ومصادرها فى : د . عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين، ج1، ص 82 .

(9) انظر : أحمد عطيه الله : القاموس الإسلامى ط 10، المجلد الثانى، ص81 .

(10) انظر : مهنى عمر التيواجنى : الناحية المنهجية، بحث ضمن : هذه مبادئنا، ص 48 .

(11) الأنعام " 103 " .

(12) على يحيى معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية، ج1، ص 268 .

(13) القاضى أبو الحسن عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج 8 (المخلوق) ص 3 .

(14) القاضى عبد النبى بن عبد الرسول الأحمد نكرى : جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج1، ص 383 .

(15) على يحيي معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية، ج2، ص 9 .

(16) بكير بن سعيد اعوشت : دراسات إسلامية في الأصول الأباضية، ص 64، وانظر أيضا القصة نفسها في : سالم بن حمد بن سليمان الحارثى : " العقود الفضية في أصول الأباضية، ص 144 .

(17) عبد العزيز بن إبراهيم الثمينى المصعبى : معالم الدين، ج1، ص257، ص 293 .


الفرق المنسوبة إلى
الأباضية ورأيهم فيها
الفصل الرابع

إذا كنا قد رأينا من قبل كيف أن الأباضية يرفضون قول من ينسبهم إلى غيرهم من الفرق الإسلامية، كأن يقال إنهم خوارج، أو إنهم معتزلة، أو غير ذلك من النسب التى درج بعض الكتاب المحدثين على نسبة الأباضية إليها . فإن الأباضية أيضا ينكرون ما ينسب إليهم من فرق، ومن الفرق ما يرون – مع إنكار كونها من الأباضية – إن صح كونها فرقة فإنها تقع بين الفرق الإسلامية عامة، وهى ليست من الأباضية، ومنها ما يرون أنها ليست من الفرق الإسلامية أساساً، لخروجها بما اشتهرت به من آراء، واتخذته من مواقف، من الإسلام أصلاً، ومن هنا يرون أن نسبتها إلى الكفر أو النفاق، لا إلى الأباضية ولا إلى الفرق الإسلامية أولى .

ومنها ما يرون أنه يقال عنها فرقة وينسبونها إلى الأباضية، ولا يصح أن يطلق عليها ذلك أصلا، ذلك لأنها لا تعدو أن تكون مجرد تجمع من الناس اتفقوا على رأى في قضية ما، أو موقف سياسى معين، أو خروج على حاكم، وكل ذلك لا يكفى – مفرداً أو مجتمعاً – أن يطلق على أصحابه اسم الفرقة، فضلاً عن نسبته إلى الأباضية .

وأخيرا يرون أيضاً أن من هذه الفرق التى نسبت إليهم ما هو أقرب إلى الخيال، وأنه لا وجود لها ولا وجود لمن نسبت إليهم، وإن وجدت فلا صلة لها بالأباضية .

وينقسم القول في الفرق التى نسبت إلى الأباضية وهم ينكرونها إلى قسمين :

أحدهما : ما ورد ذكره في كتب الفرق والمقالات عند الأباضية أنفسهم، **وثانيهما** : ما جاء به كتاب الفرق والمقالات من غير الأباضية ... وفيما يلى سنعرض بإيجاز لهذه الفرق عند كل من الفريقين :

أولاً : فرق الأباضية عند كتاب المقالات من الأباضية :

1- النكارية أو النكار :

وهى فرقة نشأت في المغرب الإسلامى، وأصل نستها إلى يزيد بن فندين الذى خرج على الإمام القائم حينئذ – بعد أن بايعه – وهو الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، فعرف بين الناس هو وأتباعه بالنكار، والنكات، والنجوية، والشعبية، وإليه كانت النسبة بـ " النكار " أو " النكارية " [1] . وينتهى يحيى بن معمر بشأنها إلى أنها وقد كانت تحسب ضمن فرق الأباضية، قد أصبح لها من الخصائص والميزات ما يجعلها فرقة مستقلة شأنها شأن غيرها من الفرق الإسلامية الأخرى، تربطها بالأباضية العلاقة العامة، علاقة الإسلام، كما تربطها بسائر الفرق والمذاهب، ولها عقائدها واجتهاداتها الخاصة [2] " . ثم يعود فيؤكد ذلك صراحة بقوله : " النكار فرقة مستقلة لها مقالاتها الخاصة بها، فهى ليست فرقة من فرق الأباضية، أو جزءا منها، وإنما هى فرقة من فرق المسلمين عامة " [3] .

2- الحسينية :

ونسبتهم إلى أبى زياد أحمد بن الحسين الأطرابلسى من رجال القرن 3 هـ، امتزجت فرقته حسبما ذكر كتاب المقالات مع فرقة أخرى تسمى " العمدية " وإليهما نسبت مجموعة من الآراء منها على سبيل المثال القول بأنه لا يشرك من أنكر سوى الله تعالى، والحكم بتشريك المتأولين والمخطئين من الأمة . وينكر على يحيى معمر نسبتها إلى الأباضية فى قوله : " وبالتأمل فيما نسب إليهم من مقالات يتبين أن ما فيها يخرجهم عن الإسلام . ولذلك فلست أدرى لما يحشرها كتاب المقالات ضمن فرق الأباضية، إنها فيما يبدو لى إذا لم تكن خارجة عن

الإسلام، وإذا كان ما ينسب إليها صحيحا فهى فرقة مستقلة داخلة تحت العنوان العام (الإسلام) ... [4] وإن عاد مرة أخرى فاعتبرها خارجة عن الإسلام يعنى تحسب ضمن الفرق غير الإسلامية لإنكارها الكثير من الأصول الإسلامية [5] .

3- السكاكية :

وهم أتباع عبد الله السكاك اللواتى، من سكان قنطرار بالمغرب الإسلامى، خالف المسلمين في مقالات قطعوا فيها عذره، فحكموا عليه بالشرك، وتساهل بعضهم فحكموا عليه بالنفاق، وقد رفض الأباضية السكاكية والسكاك .

ومن آرائهم :

1- أنكروا السنة والإجماع والقياس وزعموا أن الدين كله مستخرج من القرآن .

2- صلاة الجماعة عندهم بدعة .

3- الآذان بدعة، فإذا سمعوه قالوا نهق الحمار .

4- لا تجوز الصلاة إلا بما عرف تفسيره من القرآن .

5- طعام الأندر[6] نجس لما يبول عليه من الدواب حين الدراس، والبقول والخضر نجسه إذا وضع في أرضها السماد [7] .

ولذلك انتهى على يحيي معمر، إلى ضمها إلى فرقة الحسينية في الخروج عن الفرق الإسلامية بقوله : " والحسينية والسكاكية فرقتان خرجتا عن الإسلام، بإنكارهما للسنة والإجماع، وبإنكارهما لوجوب

الإيمان بالرسل والأنبياء والملائكة والجنة والنار . ووجوب معرفة سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – " [8].

4- النفاثية :

وقد ظهرت أيضا في المغرب الإسلامى، ونسبتها إلى فرحان نصر النفوس، المعروف بـ " نفاث " ولعل ذلك نسبة إلى قريته القريبة من جبل نفوسة المعروفة بـ " نفاثة " [9] .

5- الفرثية :

وهم أتباع أبى سليمان بن يعقوب بن أفلح، وقد كانت له اجتهادات فرعية خالف فيها جمهور الأباضية، فنقموا عليه من أجل ذلك، وقد نسب إليه القول بالمسائل التالية :

1- نجاسة الفرث [10]، وما طبخ فيه من طعام .

2- تحريم أكل الجنين .

3- تحريم دم العروق ولو بعد غسل المذبح، وكذلك دم الجوف .

4- نجاسة عرق الجنب وعرق الحائض .

5- لا تعطى الزكاة إلا للقرابة [11]، أى قرابة المزكى [12] .

وانتهى الباحث الإباضى إلى القول بشأن هاتين الفرقتين إلى القول: " أما النفاثية والفرثية فليستا فرقتين دينيتين، ولا فئتين باغيتين، وإنما هما مجموعات من الناس أخذوا بأقوال لأحد عالمين من علماء الأباضية في مسائل في الفروع الفقهية [13] " .

وعلى هذا نفى كونهما فرقتين أصلا .

6- الخلفية :

وقد نشأت هي الأخرى في بلاد المغرب الإسلامي، ونسبتها إلى خلف بن السمح بن أبي الخطاب عبد الأعلى المعافري، كانت شهرته بسبب الثورة على الدولة في ذلك الوقت، والطمع في الاستقلال بولاية جبل نفوسة، وانتهى الأمر بهزيمته أمام سلطة الدولة، ولكن كتاب المقالات زعموا أنه إمام لفرقة نسبوها إليه، وهو ما يرفضه الأباضية .

وفي هذا يقول علي يحيي معمر : " الخلفية أتباع زعيم سياسي ثار على الدولة، واتبعه ناس في ثورته، مما يقع مثله في كل زمان وكل مكان، ولم يتعرض لمسائل الدين، ولم تعرف عنه فيه مقالة، ما عدا مطالبته باستقلال الناحية التي هو فيها (جبل نفوسة) عن تبعيته للدولة، ولا شك أن اعتبار اتباعه فرقة من الأباضية خطأ تاريخي . قد يعتبر هو وأتباعه فئة باغية تطالب بالرجوع إلى الدولة أو تقاتل – وهذا ما وقع بالفعل حتى انتهى أمره . اما أن تعتبر فرقة فليس هذا بصحيح، وإلا لاعتبر كل الثائرين والخارجين عن الدول رؤساء فرق، واعتبار أتباعهم فرقاء وهذا ما لم يكن، ولا يمكن أن يكون [14] .

ثانياً : فرق الأباضية عند كتاب المقالات من غير الأباضية :-

لقد ورد عند كتاب المقالات من غير الأباضية ذكر للعديد من الفرق التي نسبوها إلى الأباضية، والأباضية يرفضونها شكلا وموضوعا، بل وينكرون أساسا وجود هذه الفرق، أو الأشخاص التي نسبت لهم، وإن وجدت أو وجدوا فهم لا يمتون بصلة إلى الأباضية .

بل وجدنا من خلال الوقوف على أقوال كتاب المقالات بالنسبة لهذه الفرق أنها جاءت وهي لا تخلو من الاضطراب والاختلاف بشأنها في أكثر من موضع، كأن نجد كاتبا منهم يثبت هذه الفرقة أو تلك ضمن

فرق الأباضية، ثم نجد كاتبا آخر يثبتها ضمن فرق الخوارج المستقلة والمتوازية مع الأباضية [15]. وربما كان هذا لا يشكل عبئا على كاهل هؤلاء الكتاب، ذلك لأنهم جميعا – كما رأينا من قبل – ممن وقفنا على آثارهم يعتبرون الأباضية بفرقها فرقة من الخوارج .

وما يهمنا هنا ونريد أن نثبته هو أن الأباضية كما رفضوا من قبل النسبة إلى الخوارج، أو غيرهم من الفرق، يرفضون أيضا ما ينسب إليهم من فرق، ومن ثم وجدنا أنه من حقهم علينا في هذا البحث ألا نثبت ما أثبته هؤلاء الكتاب من مؤرخى الفرق من آراء لهذه الفرق، ساهمت من قبل في التشنيع على الأباضية، وكذلك نفعل لو أعدنا تكرارها فنساهم أيضا بدورنا في التشنيع عليهم، وهو ما لا يرتضونه، ولا نرتضيه أيضا، ومن ثم فإننى سأكتفى بذكر الفرق المشهورة التى وردت لدى كتاب الفرق، وما ذكره الأباضية بشأنها، واعتذر عن قلة المصادر التى وقفت عليها من مصادر الأباضية التى تناولت هذه القضية .

1- الحفصية :

وتنسب إلى حفص بن أبى المقدام، وقد ورد ذكرها عند الأشعرى[16]، والبغدادى [17]، والاسفراينى [18]، والشهرستانى [19] .

والأباضية ينكرون وجود هذه الفرقة، أو وجود حفص بن أبى المقدام الذى نسبت إليه، يقول على يحيى معمر : " ومع كثرة ما قلبت في كتب الأباضية، ومع العناية والبحث فإننى لم أعثر على هذا الاسم الذى اعتبره أبو الحسن (الأشعرى) إماما من أئمتهم . ولم أعثر كذلك على شئ من أخبار فرقته وآرائها " . ثم نجده يعود بعد أن ينكر وجود أية صلة بين مذهب الأباضية وبين ما نسب إلى هذه الفرقة من آراء في العقيدة وغيرها، فيقول : " قد تكون هذه الفرقة موجود، ولها علاقة ما

بفرقة أخرى من فرق المسلمين، وقد يكون حفص هذا إماما في أى فرقة أخرى . أما أن يكون هو وأتباعه – إن وجد ووجدوا – في الأباضية، وأن تكون آراؤه التى ساقها أبو الحسن (الأشعرى) آراء الأباضية، فهذا هو المستحيل بعينه . وبتصفح أى كتاب من كتب العقائد عند الأباضية، سوف يتضح أن ما بها يناقض مناقضة كاملة لهذه المزاعم التى ساقها أبو الحسن على لسان حفص ونسبه ونسبها إلى الأباضية [20] " .

2- اليزيدية :

ونسبتها إلى يزيد بن أنيسة، يذكرها الأشعرى [21]، والشهرستانى [22] ضمن فرق الأباضية، ويذكرها البغدادى فرقة من فرق الخوارج التى خرجت بآرائها عن ملة الإسلام [23] .

والأباضية ينكرون وجود هذه الفرقة لدى الأباضية، كما ينكرون أيضا وجود يزيد بن أنيسة الذى نسبت إليه هذه الفرقة بين رجال الأباضية، يقول على يحيي معمر في رده على أبى الحسن الأشعرى الذى نسب هذه الفرقة إليهم : " والغريب فى الأمر أن القارئ الكريم إذا رجع إلى مصادر الأباضية من كتب وأسماء علماء منذ أوائل القرن الثانى الهجرى إلى هذا العصر فإنه لن يجد عند الأباضية هذا الإمام الذى سماه أبو الحسن الأشعرى – يزيد بن أنيسة – ، ولا يجد عندهم ذكرا لفرقته ولا لآرائه، بل إنهم يحكمون على من يدين بمثل تلك المقالات بأنه مشرك، خارج عن الملة، ومن كان مشركا خارجا عن ملة الإسلام لا يمكن أن يحسب فى فرق المسلمين . ولست أدرى كيف ساغ لأبى الحسن أن يزيد – هذا اليزيد – إلى الأباضية، وأن يحشر معهم فرقته !؟ هذا، إن وجد حقا ووجدت له فرقة – وكيف ساغ له أن يحسبها من

فرق الإسلام، وينسبها إلى إحدى طوائفه، وهو نفسه يحكم عليها بالخروج من الإسلام [24] .

3- الحارثية :

وقد ساقها كل من الأشعرى [25]، والبغدادى [26]، والاسفرايني [27]، والشهرستانى [28] ضمن فرق الأباضية، ونسبتها إلى حارث الإباضى ذكره هكذا مجردا كل من الأشعرى والشهرستانى، وذكره البغدادى حارث بن يزيد، وأورده الاسفرايني حارث بن مزيد . ونسب إليهم الأشعرى القول في القدر بقول المعتزلة وأنهم زعموا أن الاستطاعة قبل الفعل .

والأباضية ينكرون نسبة هذه الفرقة إليهم، كما ينكرون أيضا وجود أى ذكر لزعيمها " الحارث " في مقالاتهم، يقول على يحيي معمر : " وهذا الحارث أيضا لم يحرث عند الأباضية ولم يزرع لا- أراء ولا حبوبا، ولم يحصد الأباضية عنه أو عن فرقته شيئا، إن كان حقا حرث في أى مكان . ولو أن أبا الحسن (الأشعرى) حشر هذا الحارث مع المعتزلة لكان أقرب ما دام يقول بقولهم في القدر، ومسألة القدر هى أم المسائل في النقاش الفلسفى الذى جرى بين المذاهب الإسلامية فى وقت مبكر، وكانت المميز الواضح بين مذاهبهم، والمهم في الموضوع أنه لا يوجد لهذا الحارث الذى لم يجد أبو الحسن أبا له، فجاء به هكذا يسوقه حتى أدخله عند الأباضية، وتركه . لا يوجد عند أى الأباضية أى ذكر لهذا الحارث أو راى أو فرقة أو نسب، ولا حتى مرو ضيافة، فمراجع الأباضية مما استطعت الحصول عليه خالية منه ومن آرائه ومن فرقته، فإذا كانت حقيقته وحقيقة آرائه في الواقع كما هى عند الأباضية، فإنه رجل لا وجود له ولا لفرقته، أما آراؤه فهى صورة في

مخيلة مشنع على الأباضية ألقاها على أبي الحسن، فوثق به، وأثبتها في كتابه دون نقد أو تمحيص "[29].

4- القول بطاعة لا يراد الله بها :

أوردها الأشعري كفرقة من فرق الأباضية كانوا يقولون بطاعة لا يراد الله بها على مذهب أبي الهذيل، وحاول بيان معناها فقال : "ومعنى ذلك أن الإنسان قد يكون مطيعا لله إذا فعل شيئا أمره الله به، وإن لم يقصد الله بذلك الفعل، ولا أراده به "[30]. وعلى نحو قريب من هذا ذكره الاسفرايني [31]. أما البغدادي فقد ذكرها أولا فرقة مستقلة من فرق الخوارج متوازية مع الأباضية، ثم عاد فذكرها مرة أخرى كفرقة من فرق الأباضية [32]، كما حكاها الشهرستاني حكاية عن الكعبي [33].

وموقف الأباضية من هذه الفرقة موقفهم مما سبقها من فرق ذكرها ونسبها لهم كتاب المقالات من غير الأباضية، أنكروا وجودها في كتبهم، وإن وجدت فهي ليست منهم، يقول علي يحيي معمر في تفنيده لرأي الأشعري : " ويبدو أن أبا الحسن لم يجد لهذه الفرقة إماما فلم يذكر لها إماما، وإنما جاء يسوق أتباعها كما يسوق القطيع حتى أدلهم في حظيرة الأباضية وتركهم . لو أنه سمى هذه الفرقة بالهذيلية، ما دامت تقول بقوله – أي قول أبي الهذيل – لكان لذلك وجه لأنه لم يذكر لهذه الفرقة قولا غير القول السابق . وعلى كل حال فهذه فرقة ليس لها إمام، وليس لها اسم، وكل ما في الأمر أنه نسب إليها قولا يناقض مناقضة كاملة ما عند الأباضية، في هذا الموضوع فكيف تكون من الأباضية، وهي بما يناقض رأي الأباضية مناقضة كاملة "[34].

(5 – 8) الإبراهيمية، والميمونية، والواقفية، والبيهسية :

وقد الأشعرى قصة حول المرأة ... وكانت تدور حول مسألة : هل يجوز بيع الأمة من المخالفين، وكان رجل من الأباضية يدعى إبراهيم قد أفتى بأن بيع الأمة من مخالفيهم جائز [35] . وحول هذه الفتوى كان الخلاف بين موافق لفتوى إبراهيم، ومخالف له، وممن خالفه رجل كان يدعى ميمون، وبين متوقف في هذا أى لا مع ولا ضد الفتوى . وحول هذه المواقف نسج كتاب الفرق والمقالات عدة فرق نسبوها إلى الأباضية، فقالوا : الإبراهيمية، والميمونية، والواقفية، والبيهسية .

والأشعرى ذكر القصة وأشار إلى أوجه الخلاف، ولكنه لم يسم فرقا، ولكن جاء من بعده من أشار صراحة إلى هذه الفرق الأربع وذكرها على أنها فرق من الأباضية كما هو الشأن عند الاسفراينى[36] . وقد خالف الإسفراينى الأشعرى بالنسبة لفرقة البيهسية التى تنسب إلى أبى بيهس هصيم بن عامر، التى يعتبرها – أى الأشعرى – فرقة من الخوارج [37]، وليست من الأباضية كما ذهب الإسفراينى .

وحرصا منا على ألا يخرج البحث عن الإطار الذى رسمناه له، وألا نطيل فى أمور لا تتحملها هذه الدراسة آثرنا عدم الدخول في التفاصيل بالنسبة لآراء هذه الفرق، خاصة وأن الأباضية – موضوع بحثنا – ينكرون هذه القصة برمتها، وأنه لا جود لها، ولا للأبطال الذين وردت أسماؤهم بها مجردة، في كتبهم ومقالاتهم، ومن ثم فإذا كانت القصة التى نسج حولها كتاب الفرق والمقالات فرقهم التى نسبوها إلى الأباضية، قصة وهمية، أو على الأقل لا وجود لها ولا لأبطالها في تراثهم، فكذا الأمر نفسه بالنسبة لما رتبوه عليها من فرق . وهو الأمر الذى دعانا إلى عدم الوقوف عند التفاصيل التى قد تطيل من هذه الدراسة،

وتخرجها عن إطارها ، ونكتفى فقط بذكر ما يقول على يحيي معمر بشأن هذه القصة ، يقول : " إن جميع أبطال هذه القصة ناس مجهولون، لا يعرف عنهم شئ . إن أى كاتب يستطيع أن يجد عشرات القصص من هذا النوع في الأحداث اليومية التى تجرى بين الناس، فيختلفون ويتخاصمون، ويلعن بعضهم بعضا ... " وينتهى هذا الباحث الإباضى إلى أنه لا وجود في كتب المقالات التى كتبت عن الأباضية لأى من هذه الأسماء التى وردت مجردة في هذه القصة ، قصة تشبه من قريب أو من بعيد أحداث هذه القصة ، ولو اختلفت فيها أسماء الأبطال، وينتهى آخر الأمر إلى ترجيح أن شخصا أراد التشنيع على الأباضية فاخترع هذه القصة ، ونسجها على المنوال، ثم وجد أبا الحسن الأشعرى وهو يهتم بدراسة الفرق وأقوالها وآرائها ، فألقاها إليه فأثبتها أبو الحسن دون تمحيص أو تحقيق وليت أبا الخسن حين كتب هذا نسبه إلى مصدره حتى تبرأ ساحة الإمام العظيم من أية مسئولية ، وتكون العهدة إلى أصحابها " (38) .

هوامش الفصل الرابع

(1) على يحيي معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية، ج1 ،ص15، 16 .

(2) المصدر السابق، ص 18 .

(3) المصدر السابق، ص 36 .

(4) المصدر السابق، ص 32، 33 .

(5) المصدر السابق .

(6) الأندر : الكدس جمع أكداس، من القمح خاصة، ويعنى بالكدس أكداس الحب المحصود والتى تتجمع بعد الدرس بالنورج التى تجر بالدواب، انظر : المنجد في اللغة والأعلام، مادة (بيدر)، ص 29، الكدش، ص 676، الأندر، ص 798 .

(7) على يحيي معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية، ص 34 – 35 .

(8) المصدر السابق، ص 38 .

(9) المصدر السابق، ص 21 – 22 .

(10) الفرث : السرجين ما دام في الكرش، والسرجن، والرسجون، والسرجون : الزبالة (فارسية)، انظر : المنجد في اللغة والاعلام، مادة (سرج)، ص 329، ومادة (فرث)، ص 573 .

(11) وهو ما يخالف ما جاء في القرآن الكريم بشأن الزكاة في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ " التوبة / 60 " .

(12) على يحيي معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية، ص 35 – 36 .

(13) المصدر السابق، ص 38 .

(14) المصدر السابق، ص 37 .

(15) وينطبق هذا على فرقة " القول بطاعة لا يراد الله بها " حيث نجد الأشعرى (المقالات، ج1 ، ص 172) والإسفراينى (التبصير في الدين، ص 35)، يضعانها ضمن فرق الأباضية، نجد البغدادى فى (الفرق بين الفرق ص 72) يضعها ضمن فرق الخوارج .

(16) مقالات الإسلاميين، جذ، ص 170 .

(18) الفرق بين الفرق، ص 104 .

(19) التبصير في الدين، ص 34 .

(20) الملل والنحل، ج1 ، ص 135 .

(21) على يحيي معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية ج1 ، ص 23 .

(21) مقالات الإسلاميين، ج1 ، ص 170 .

(22) الملل والنحل، ج1 ، ص 136 .

(23) الفرق بين الفرق، ص 279 .

(24) على يحيي معمر، الأباضية بين الفرق الإسلامية، ج1 ، ص 24 .

(25) مقالات الإسلاميين، ج1 ، ص 170 .

(26) الفرق بين الفرق، ص 105 .

(27) التبصير في الدين، ص 35 .

(28) الملل والنحل، ج1، ص 136 .

(29) على يحيي معمر : الأباضية بين الفرق الإسلامية، ج1، ص 25 .

(30) مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 172 .

(31) التبصير في الدين، ص 35 .

(32) الفرق بين الفرق، ص 72، 105 .

(33) الملل والنحل، ج1، ص 136 .

(34) على يحيي معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، ج1، ص25– 26 .

(35) راجع هذه القصة لدى الأشعرى في مقالات الإسلاميين، ج1، ص 175 .

(36) التبصير في الدين، ص 35 .

(37) مقالات الإسلاميين، ج1، ص 177 .

(38) على يحيي معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص 35، 36 .


الأصول العقدية
عند الأباضية
مجمل العقيدة
القسم الثاني

لقد نهج الأباضية في قضايا العقيدة نهجا معتدلا بالقياس إلى المدارس الكلامية الأخرى، وخاصة فيما يتعلق بالموقف من العلاقة بين العقل والنقل، ومكان كل منهما في فهم أو تفسير أو معالجة أى من الأمور العقدية، وذلك لأننا نجدهم لم يقدموا العقل على النقل كما فعل المعتزلة ومن سار في ركبهم، كما أنهم لم يغمطوا العقل حقه، في القضايا التى تقع في ساحة صلاحيات العقل الإنسانى، وعندما يتعارض العقل مع النقل، فلابد من تقديم النقل، أو الشرع، ولم يرتضوا أن يفعلوا كما فعل المعتزلة مثلاً بأنه عند التعارض يطوع الشرع أو يؤول بما يتفق مع ما يقتضيه العقل . وقد إنعكس ذلك المنهج على كل معالجاتهم لأمور العقيدة كما سنرى في الصفحات التالية .

معرفة الله :

سيراً على نهج الأباضية في اعتدادهم بالعقل رأينا من يذهب منهم إلى القول بوجوب معرفة الله تعالى على العاقل، اعتمادا على العقل، وذلك قبل ورود الشرع، فإذا ما جاء الشرع زادها وضوحا وثباتا، وأكد وجوب ذلك على الإنسان [1] .

ولعلهم بهذا القول يؤكدون ما تردد عند السلف من موافقة المعقول للمنقول، أو النقل الصحيح للعقل الصريح على النحو الذى رأيناه عند ابن تيمية من علماء السلف [2] . وعند الأباضية" إن الإنسان إذا بلغ حد التكليف وجب أن يعلم أن له خالقا خلقه، ورازقاً رزقه، ومصوراً صوره، ومقدرا قدره، ذلك لأنه يعلم أنه لم يخلق نفسه، ولم يصبغها بصبغة قدرته، وعليه، فلابد لها من خالق خلقها له الحول والقوة على الخلق، وأن ذلك الخالق مباين للمخلوقات كلها، وغير مماثل لشئ منها في حال من الحال، وأنه الكامل عن كل نقص، فإنه إن لم يكن

كذلك لم يصلح أن يكون ربا أبدا، لأنه إذا كان عاجزا عن شئ ما لم يصلح أن يكون إلها قطعا "[3]، وأن ذلك كله يعتمد على أعمال العقل وتدبره، لمخلوقات الله تعالى فى الآفاق، وفى الأنفس مما يتأكد بقول الله تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[4] .

لكن الأباضية وإن كانوا قد رأوا كفاية العقل عند العقلاء لمعرفة الله تعالى، بل وأوجبوا عليهم ذلك قبل ورود الشرع، فإنهم لم يروا كفاية ذلك بعد ورود الشرع، وذلك أولا، للحاجة إلى وضوح تلك المعرفة، ولعلهم يشيرون بذلك إلى الأمور التى لا يصلح العقل للخوض فيها، ولا غنى للدين عنها، مثلما يتعلق بأمور الغيب، وكذا الأمر بالنسبة للسمعيات عموما، وثانيا : لما يترتب في الدين بعد الإيمان بالله تعالى وتوحيده من وجوب الإئتمار بكل ما أمر الله به، والإنتهاء عن كل ما نهى الله عنه وهو ما يندرج تحت " الطاعة لله تعالى " فيما أمر ونهى، وما يترتب على ذلك من أمور الثواب والعقاب، وهو ما لا يتحقق إلا بالشرع، وهو الأمر الذى خالفوا فيه المعتزلة ومن سار في ركبهم . يقول صاحب قناطر الخيرات : " إن معرفة الله سبحانه وتعالى وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه، لا بمجرد العقل، خلافا للمعتزلة . لأن العقل إن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة، وهو محال، لأن العقل لا يوجب العبث . وإما أن يوجبها لفائدة وغرض، وذلك لا يخلوا إما أن يرجع إلى غرض المعبود، وذلك محال، فإنه يتقدس عن الأغراض والفوائد، بل الكفر والإيمان، والطاعة والعصيان فى حقه سيان، وإما أن يرجع إلى غرض العبد، وهو محال، لأنه لا غرض له فى الحال، بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه . وليس في المآل إلا الثواب، ومن

أين يعلم أن الله يثيب على المعرفة والطاعة، ولا يعاقب عليها، مع أن الطاعة والمعصية في حقه سيان، إذا ليس له إلى أحدهما ميل، ولا لأحدهما به اختصاص، وإنما عرف تمييز ذلك بالشرع "[5]

وبهذا لعله اتضح عند الأباضية عدم كفاية العقل في قضية معرفة الله تعالى وطاعته، وذلك لأنه – أى العقل – وإن صلح في التوصل إلى ضرورة الخالق الموحد لهذا الكون من خلال تدبر آيات الله تعالى في الكون وفى الأنفس، إلا أنه لا يمكنه التوصل إلى إقرار عناصر الإيمان من نحو طاعة الله تعالى، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب وغير ذلك من واجبات العبودية لله تعالى، مما لا يتوفر للإنسان إلا بالشرع .

مجمل عقيدة التوحيد عندهم :

ومجمل العقيدة عند الأباضية يقوم على توحيد الألوهية وتنزيه الله تعالى عن كل ما يثير التشبيه، أو التجسيم، وإثبات الصفات والأسماء التى تليق بجلاله سبحانه وتعالى، مع الإقرار بوعده للمطيعين بثواب الجنة، وتوعده للعصاة بالعذاب، مقرين بإرسال الرسل، مصدقين لما ورد على لسان رسله من سائر السمعيات معلنين الولاء للمؤمنين وتحريم دمائهم وأموالهم وغير ذلك مما هو حق لهم على سائر المسلمين، والبراءة من المشركين يقول صاحب " قناطر الخيرات " : " إن الله تعالى أوجب على كل عاقل سلم عقله من الآفات أن يعتقد أن الله سبحانه إله واحد لا شريك له منفرد لا ند له، قديم لا أول له، مستمر الوجود لا آخر له، ليس بجسم مصور، ولا بجوهر مقدر، ولا يماثل الإجسام، ولا يتجزأ بالإنقسام، ولا تحله الجواهر والأعراض، ولا تعتريه الخواطر والأغراض، ولا تحويه الأقطار والجهات، ولا تكتنفه الأرض والسموات، منزه عن التغيير والإنتقال، مقدس عن الزوال " .

وبعد تنزيه الله تعالى على النحو الذى رأينا يثبت له سبحانه الأسماء والصفات، فيقول : " حى، قادر، جبار، قاهر، لا تعتريه قصور ولا عجز، ولا تأخذه سنة ولا نوم، له الملك والملكوت، والعزة والجبروت، منفرد بالخلق والاختراع، متوحد بالإيجاد والإبداع، عالم بجميع المعلومات، محيط بما يجرى من تخوم الأرض إلى أعلى السموات، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء .. الخ .

وهو تعالى مريد للكائنات، مدبر للمحدثات، خالق لجميع الموجودات وأفعالها مقدر لأرزاقها وآجالها، لا يقع كفر ولا نكر ولا عرفان، ولا سهو ولا نسيان، إلا بقضائه ومشيئته، وحكمه وإرادته، لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه . لم يزل واحدا، حيا، عالما قادرا مريدا في الأزل لوجود الأشياء في أوقاتها التى قدرها لها ، ، فوجدت في أوقاتها كما قدرها من غير تقدم، ولا تأخر، بل وقعت على وفق علمه وإرادته .

وهو سبحانه سميع لا تخفى عنه الأصوات، بصير لا تغيب عنه الألوان، لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفى، ولا يغيب عن رؤيته مرئي، وإن دق، يرى من غير حدقة ولا أجفان، ويسمع من غير أصمخة ولا آذان، كما يعلم من غير قلب ولا جنان، وهو تعالى متكلم بلا شفة ولا لسان، وأمر بالطاعة والإحسان، ناه عن الإساءة والعصيان .

واعد على طاعته ثواب الخلد والجنان، متوعد على معصيته عقابا بين أطباق النيران، وأنه تعالى حكيم في أفعاله، عادل في أحكامه، متفضل بالإنعام، ممتن بالإحسان، لا يظلم الناس شيئاً، ولكن الناس أنفسهم يظلمون، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

وأنه تعالى بعث رسوله النبى الأمين محمد بن عبد الله، خاتم النبيين، إلى الجن والإنس أجمعين، فنسخ بشريعته جميع الشرائع

المتقدمة إلا ما لا يتسخ من التوحيد، ومكارم الأخلاق المتممة . فختم به الأنبياء، وفضله على جميع أوليائه من الأنبياء والأصفياء، ومنع سبحانه كمال التوحيد الذى هو قول لا إله إلا الله ما لم تقترن به الشهادة لرسوله بأنه محمد رسول الله .

كما تضمنت جملة العقيدة عند الأباضية ضرورة التصديق بكل ما ورد عن رسوله الله – صلى الله عليه سلم – من أمور الغيب، التى لا سبيل إلى معرفتها إلا السمع والتصديق بما ورد عنه – صلى الله عليه وسلم – في الكتاب والسنة .

يقول الجيطانى : " وألزم الخلق تصديقه في جميع ما قاله، وأخبر عنه، من أن الموت حق، وأن البعث حق، وأن الحساب حق، وأن الجنة حق، وأن النار حق، وأن لله جملة الأنبياء والرسل، وجلمة الملائكة والكتب والإيمان بالقضاء والقدر، وولاية أولياء الله من الأولين والآخرين، والعداوة لأعدائه من الإنس والجن أجمعين، ومعرفة التوحيد والشرك، وفرز كبائر الشرك من كبائر النفاق، ومعرفة تحريم دماء المسلمين وأموالهم، وسبى ذراريهم بالتوحيد الذى معهم، ومعرفة تحليل دماء المشركين وأموالهم وسبى ذراريهم بالشرك الذى معهم، ومعرفة الملل وأحكامها، واعتقاد العبودية لله تعالى بجميع أوصافها " [6] .

ويلاحظ من مجمل الإعتقاد عند الأباضية، وهم المعتدون بالعقل، والنقل، عدم مجاراتهم لأصحاب التيار العقلى في الإسلام، أولئك الذين قدموا العقل على النقل، وخاصة المعتزلة، ولذا نجدهم وأن شاركوهم، بل شاركوا جمهور المسلمين فى التأكيد على توحيد الله تعالى وتنزيهه عن المماثلة والمشابهة عملاً بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [7] .

إلا أنهم فارقوا المعتزلة بإثباتهم لصفات الله تعالى وأسمائه، وأنها قديمة، بل وإثباتهم لخلق الله تعالى لجميع الأفعال، فخرجوا بهذا من المنزلق الذى انزلق إليه المعتزلة عندما قالوا بنفى الصفات، تأكيدا لأصلهم في التوحيد كما اعتقدوا، وقولهم بخلق العباد لأفعالهم تأكيداً لأصلهم في العدل – كما زعموا – أيضا، وهو الأمر الذى أكد التقاء مع جمهور المسلمين في الاعتقاد، وسوف نعود إلى تفصيل ذلك إن شاء الله في الفصول التالية .

هوامش القسم الثاني

(1) سالم بن حمود بن شامس السيابى : طلقات المعهد الرياضى في حلقات المذهب الإباضى، ص 91 .

(2) انظر : ابن تيمية في كتابه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 10.

(3) سالم بن حمود بن شاس السيايي: طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الاباضي، طبع وزارة الارشاد القومي والثقافة، عمان، 1400هـ - 1980م، ص 92.

(4) فصلت " 53 " .

(5)الجيطالى النفوسى (أبو طاهر اسماعيل بن موسى) : قناطر الخيرات، ج1، ص 239، 240، نشر وزارة التراث القومى والثقافة، عمان، 1403 هـ / 1983 م .

(6) المصدر السابق، ص 219 – 221 .

(7) الشورى " 11 " .


التدليل
على وجود الله
الفصل الأول

تعـددت الطـرق في التـدليل علـى وجـود الله، وتشـعبت إلى فـروع كثيرة، منها مـا يعتمـد علـى العقل في استدلاله، ومنهـا مـا يعتمـد علـى القلب، ومنها ما يعتمد على النقل . ولما كنا لم نقف في قراءتنا لفكر الاباضية على شئ في استدلالهم على وجود الله تعالى يشير إلى اعتمادهم في ذلك على الطريق القلبى أو النقلى، بل جل ما وقفنا عليه عندهم يقع في إطار الطريق العقلى، فإنا سنقصر الحديث على هذا الطريق مع إغفال الحديث عن الطريقين الآخرين . والطريق العقلى فى الإستدلال علـى وجـود الله يشـتمل علـى مسـلك الفلاسـفة، ومسـلك المـتكلمين، ومسـلك القـرآن، وسـنبدأ حـديثنا ببيـان مـوجز لكـل مـن هـذه المسـالك الثلاث، ثم نتبع القول فى كل منها بقول لاباضية في استدلالهم بها .

أولا : مسلك الفلاسفة (الواجب — الممكن) :

ولعله من المفيد قبل الحديث عن الواجب والممكن الذى بنى عليه الفلاسفة الإسلاميون استدلالهم على وجود الله تعالى أن نبين المقصود بهذين الإصطلاحين، وقد حددهما ابن سينا في بداية المقالة الثانية من الإلهيات في كتابه " النجاة : بقوله : " إن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضرورى الوجود، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه، أى لا فى وجوده ولا عدمه "[1] .

وقد ذهب الفارابى في استدلاله على وجود الله تعالى بفكرتى الواجب والممكن إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود، كما أنه قسم

الواجب إلى واجب وجود بالذات، وإلى واجب وجود بالغير، وذلك هو الممكن إذا وجد [2] .

ولما كان ممكن الوجود يحتمل الوجود والعدم، وفى حالة وجوده يصير واجب الوجود بالغير، فلابد له من علة ترجح وجوده على عدمه، ولما كانت هذه العلة لا يمكن تكون من الممكنات التى هى أيضا تحتمل الوجود كما تحتمل العدم، مما يحتاج إلى علة، لأن ذلك سيوقع فى : إما التسلسل وإما الدور، والعقل يرفض الأثنين معا — التسلسل والدور — فلما كان ذلك كذلك، فلابد من أن تكون هذه العلة واجبة الوجود، وبذلك ينتهى الفارابى إلى إثبات واجب الوجود، وهو واجب الوجود بذاته، الذى إذا فرض عدم وجوده عرض منه المحال [3] . وهو الله تعالى .

وإذا انتقلنا إلى الشيخ الرئيس ابن سينا نجده يستخدم أيضا الواجب والممكن في تدليله على واجب الوجود لله تعالى، فيقول : " لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكنا فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود " [4]. وابن سينا في إثباته لواجب الوجود عن طريق فكرة والواجب والممكن بدلا من القديم والحادث اللذين استدل بهما المتكلمون على وجود الله، يعتقد أنه قد أصاب وتخلص مما يراه نقصا فى استدلال المتكلمين، ذلك لأنه يرى أننا لا ينبغى أن نلتمس البرهان على إثبات البارى تعالى مستدلين عليه بشئ من مخلوقاته، بل ينبغى أن نستنبطه من إمكان ما هو موجود ، وما يجوز في العقل وجوده، موجودا أول، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته[5] .

ذلك لأن ابن سينا يرى أن برهان المتكلمين القائم على التمييز بين القديم والحادث يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث، أى مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما، وهذا مما يعطل وقت وجود الله بالوجود في ذلك الزمان السابق على المحدثات، فيكون الله غير جودا في وقت، وجودا في وقت آخر [6]. ويناقش الدكتور محمد ثابت الفندى هذه المسألة عند ابن سينا فيقول : " ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الدينى لإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب الذى يخلق الحوادث متى شاء، ولا ضير من سبق الزمن عليها ولا أهمية لتعطيل إرادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث، لأن إرادته غير ملزمة بالخلق، ولا مجبرة بضرورة ما، وإنما هى حرة في أن تستأنف دائما أفعالها، على حين أن برهان ابن سينا إنما يبطن تصورا وثنيا يونانيا لإله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب، فضلا عن أنه على حسب قول الدكتور ثابت الفندى، برهان يضمر تصورا يونانيا لوجود عالم قديم وجودا واجبا وضروريا لا حرا ولا اختيارا " [7] .

هذا هو مجمل القول في الإستدلال على وجود الله تعالى عن طريق فكرتى الإمكان والوجوب عند الفلاسفة الإسلاميين، وقد مثلنا لهم بما رأيناه عند الفارابى ابن سينا .

قول الأباضية :

قد أدرك الأباضية ما فى الدليل الفلسفى القائم على الوجوب والإمكان من نقص، فضلا عما فيه من مخالفة وبعد عن التصور الدينى لما فيه من إيحاء بالقول بقدم العالم الذى شاع بين الفلاسفة، كما أنه يصور وجود العالم عن الصانع سبحانه وتعالى بصورة وجوبية وضرورية

يختفى معها كون الله تعالى حرا مختارا في إيجاده للعالم، وهو مضمون النقد الذى وجهه الدكتور محمد ثابت الفندى من قبل لدليل الممكن والواجب عند ابن سينا، مفضلا عليه دليل المتكلمين القائم على القدم والحدوث، وبالطبع أنا لا أدرى إذا كان أستاذنا الدكتور الفندى قد وقف على ملاحظة الأباضية على هذا الدليل على النحو الذى أشار إليه الشيخ عبد العزيز الثمينى ت 1223 هـ، أم أنه مجرد توافق أفكار، خاصة وأن المنبع الذى استقى منه كل منهما موقفه واحد، وهو التراث الإسلامى.

والشيخ عبد العزيز الثمينى يتناول الحديث عن دليل الممكن والواجب فى موضعين من كتابه " معالم الدين "، الموضع الأول يأتى من خلال حديثه عن " الممكنات وأحوالها "، ويعرض فيه للفرق بين الإستدلال بطريقة الإمكان والاستدلال بغيره، ومن بين الفروق التى يتميز بها الاستدلال بالممكن أن العلم بحدوث العالم يتأخر في هذا الدليل على العلم بالصانع، على عكس الاستدلال بغيره، ولعله يقصد بغيره الاستدلال بحدوث العالم على الصانع، فالعلم فيه بحدوث العالم يجئ متقدما على العلم بالصانع، ولعله يعتبر ذلك ميزة في هذا الدليل، وإن كان لم يذكر ذلك صراحة، ذلك لأنه – أى دليل الإمكان والوجوب – يقدم العلم بالصانع على العلم بالعالم . **أما عيوب هذا الدليل فتنحصر عنده في أمرين :**

الأول : أنه وإن أدى إلى استنتاج وجود الصانع، إلا أنه يحتمل أن يكون صانعا باللزوم، بمعنى انتفاء الحرية والاختيار عنه .

الثانى : أن العالم الناتج منه يأتى عالما قديما كما هو رأى الفلاسفة [8] .

ومن أجل أن يستقيم الدليل، ويصلح للإستدلال به دون مخالفة أو مصادمة مع التصور الدينى، أخذ الشيخ الثمينى على نفسه أن يلتزم مع الاستدلال بهذا الدليل، بالتدليل على كون الله تعالى (الصانع) فاعلا مختارا ، بالإضافة إلى التدليل على أن العالم حادث، ودلل على الأمر الأول وهو كون الله حرا مختارا بقوله : " فنقول صانع العالم إما أن يكون أوجبه لذلك في ذاته أو اقتضاه بطبعه، أو أوجبه باختياره . وجهات التأثير منحصرة في هذه الأوجه الثلاثة، ووجه الحصر أن كل مؤثر لا يخلو إما أن يصح منه الترك أو لا .

والأول : الفاعل المختار .

والثانى : إما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط أو انتفاء مانع أو لا .

والأول الطبيعة، والثانى العلة، ثم نقول : لا جائز أن يكون المؤثر في هذه الممكنات موجباً لها بذاته كالعلة، ولا مقتضيا لها بطبعه، لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصص مثلا عن مثل، لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة، ومطبوع الطبيعة الواحدة، وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل، فتعين أن يكون فاعلاً مختاراً " [9] .

ثم بعد أن أثبت الثمينى أن الصانع تعالى لا يصدر عنه العالم عن طريق الوجوب أو اللزوم، وإنما يصدر عنه بفعل حر مختار، اتجه إلى التدليل على أن العالم حادث وليس بقديم، فقال : " فنقول حينئذ العالم موقع بالإختيار، وكل موقع بالإختيار حادث، إذ الحادث وجوده يستلزم سبق عدمه، وإلا لكان تحصيل الحاصل في الوجود، وثبوت الممكن عما لا يصح كونه في العدم، فينتج العالم حادث " [10] .

وبعد أن تخلص " الثميني " الإباضي من المحاذير التي كان من الممكن أن يقع فيها ، باستخدام هذا الدليل، اتجه إلى الاستدلال به دون خوف، فقال : " اعلم أنه لما ثبت بالبرهان الذي لا يشك فيه عاقل منصف أن العالم محدث، ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح كما مر غير مرة، ثبت أن له محدثا وصانعا ، وأنه هو الله سبحانه وتعالى، أعني الذات الواجب الوجود ، الذي يكون وجوده لذاته، بمعنى أنه غني عن الإطلاق لا يحتاج إلى شئ ما البتة، إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثا للعالم، وصانعا له، مع أن العالم، اسم لما يصلح أن يكون علما على وجود مبدأ له، وقريب من هذا يقال أن مبدأ الممكنات بأسرها لابد أن يكون واجبا إذ لو لم يكن كذلك لكان إما ممتنعاً أو ممكنا ، والأول واضح البطلان، والثاني كذلك، لأنه لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها ، وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى أبطال التسلسل، وليس ذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات إلى لا نهاية لاحتاجت إلى علة، وهي لا تجوز أن تكون نفسها، ولا بعضها، لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله، بل خارجا عنها، فيكون واجبا وتنقطع السلسلة "[11] .

وبهذا يكون الأباضية قد نجحوا في الاستدلال بالممكن والواجب على إثبات وجود الله تعالى، الفاعل المختار الواجب الوجود لذاته، والموجد للعالم المحدث، والممكن الوجود . وذلك دون أن يوجه إليهم ما وجه للفلاسفة من انتقادات على استدلالهم بهذا الدليل نفسه .

ثانياً : مسلك المتكلمين :

يعد الاستدلال على وجود الله عن طريق التمييز بين القديم والحادث من أشهر الأدلة عند المتكلمين، وفى سبيل ذلك قسموا الموجودات إلى قسمين .

قسم قديم لم يزل متقدماً إلى غير غاية وهو الله تعالى، وقسم محدث لوجوده أول، وهو قول الباقلانى [12]، ويعنى به العالم أو كل شئ غير الله على حد تعبير أبى منصور البغدادى [13]، أو كل موجود سوى الله تعالى كما قال الجوينى [14] .

وفى سبيل الإستدلال على حدوث العالم قسموا العالم إلى أعراض وأجسام، أو جواهر وأجسام تتالف منها، وأعراض ثم أثبتوا الأعراض، وانها حادثة، وإن الأجسام لا تتعرى عن الأعراض، ومن ثم فالأجسام حادثة أيضا، إذن فالعالم حادث، وما هو حادث لابد له من محدث، وهو الله تعالى . وفيما يلى نعرض فى إيجاز لأدلتهم على كل من هذه النقاط التى تتكون منها هذه المسألة برمتها .

1- إثبات الأعراض :

والمقصود بالأعراض عندهم أنها التى لا يصح بقاؤها، وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام، وتبطل فى ثان حال وجودها . ويستدل عليها الباقلانى من القرآن الكريم بقول الله تعالى : ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ﴾ [15]، إشارة إلى زوال وبطلان أعراض الدنيا من الأموال ونحوها، وبقوله تعالى إخبارا عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب أنه عارض، لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له : ﴿ عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا [16] ﴾ [17].

ويدلل المتكلمون على ثبوت وجود الأعراض على أساس أنه ترى الأجسام وتتعاقب عليها الأضداد من الإعراض، فيرى منها المتحرك الذى يسكن، والساكن الذى يتحرك، كما يرى منها الأبيض والأسود، وهى في ذلك كله لا تتجاوز فى كونها كذلك أن تكون إما متحركة أو متلونة لنفسها، أو لمعنى زائد عليها، ولو كانت هى كذلك لنفسها لما كان يصح أن يرى فرد من أفراد جنسها متحركا وغيره ساكنا، وكذا في بقية الإعراض، ولما كان الثابت غير ذلك، كان من المستحيل أن تكون هى كذلك لنفسها فيتبقى أن تكون كذلك لمعنى زائد عليها هو العرض نفسه . وبهذا أثبتوا وجود الأعراض [18] .

ويشمل ذلك الحركة كما يشمل غيرها من الأعراض من نحو الألوان والطعوم والأرابيح، والتآليف، والحياة والموت، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، وغير ذلك من ضروبها . والمعتزلة يوردون قسمة أخرى للأعراض، فيقسمونها إلى ما هو مدرك، وما هو غير مدرك، ويحصرون المدرك منها في سبعة أنواع هى : الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات، وغير المدرك، مثل : الشهوة، والحياة، والقدرة، والاجتماع والأفتراق، والحركة والسكون وغيرها [19] .

2- إثبات حدوث الإعراض :

أما عن كون الأعراض حادثة فيستنتج من كوها تتعاقب على محالها، مما يؤكد حدوث الطارئ منها من حيث وجدت، وحدوث السابق منها من حيث عدمت، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها، لأن القدم ينافى العدم، وإن ما ثبت له القدم استحال عليه العدم، وهو ما يثبت حدوث الأعراض [20] .

3- عدم تعرى الأجسام عن الأعراض :

وينتقل المتكلمون بعد ذلك إلى إثبات أن الأجسام أو الجواهر لا تتعرى عن الأعراض التى أثبتوا كونها حادثة ، وذلك ترتيبا على أنه لا يتصور جسم غير متصف بالحركة أو السكون ، أو الاجتماع أو الافتراق ، أو باللبث في المحال أو الزوال أو الانتقال إلى غير ذلك ، مما يثبت معه عدم تعرى الأجسام عن الأعراض.

4- إثبات المحدث أو الصانع :

ولما كانت الأجسام لا تتعرى عن الأعراض ، والأعراض حادثة ، كما أن الأجسام لا تسبق الأعراض الحادثة ، ثبت أن الأجسام حادثة وإذا ثبت حدوث الأعراض وحدوث الأجسام ، ثبت بالتالى حدوث العالم ، ولما كان العالم حادثا ، إذن لابد له من محدث صانع هو الله تعالى ، الموجد المدبر للعالم . وعند الجوينى كما كان العالم حادثا فهو جائز الوجود ، وجائز الوجود هو ما يجوز تقدير وجوده بدلا من عدمه ، ويجوز تقدير عدمه بدلا من وجوده ، ولما اختص العالم بالوجود الممكن بدلا من العدم الائز افتقر إلى مخصص خصه بالوجود دون العدم ، وهو الصانع سبحانه وتعالى [21] .

أما المعتزلة فقد سلكوا مسلكاً آخر في إثبات وجود الله تعالى عن طريق مبدأ الحدوث أيضاً ، وذلك لأنهم رأوا أنه يمكن إثبات وجود الله عن طريق إثبات حدوث الأعراض ، بنفس الطريق التى رأيناها عند سائر المتكلمين ، وإذا ما أثبتوا ذلك انتقلوا إلى إثبات المحدث لها وهو الله تعالى ، اعتمادا على أنه لا بد لكل محدث من محدث أحدثه ، كما سلكوا الطريق نفسه في إثبات وجود الله عن طريق إثبات حدوث الأجسام . ورأوا أن هذا المسلك أولى من سابقه لأسباب عددوها في

كتبهم . وبعد إثبات حدوث الأجسام، قالوا بأنه لابد لها من محدث أيضا وهو الله تعالى [22] .

قول الأباضية :

وقد استعان الأباضية بدليل الحدوث في تدليلهم على وجود الله، مسايرين بذلك غيرهم من المتكلمين، وقد وقفنا على ذلك في أكثر من مصدر من مصادرهم، ونذكر هنا ما ذكره أبو عمار عبد الكافى بعد أن فند قول القائلين بغير قولهم، فقال : " فإن سألنا سائل من أهل الدهر[*]، فقال : وما يدريكم بأن هذه الأشياء محدثة ؟ ولعلها قديمة لم تزل ؟ قيل له : علمنا حدوثها من وجوه، أما أحدها فإنا نظرنا في هذا العالم فوجدناه صنفين لا ثالث لهما : إما جسم أو عرض صفة له، ثم نظرنا فى العرض، فإذا هو صفات متضادة متعاقبة في الجسم، فقلنا لا

(*) الدهر ويقصد به الأبد، وإليه ينسب الدهرية، وهم القائلون بقدم العالم وبالتالى إنكار وجود إله خالق له، وأن العالم قد وجد نتيجة للقوانين الطبيعية، كما ينكرون وجود حياة أخرى وراء هذه الحياة الدنيا، وإلى هذا يشير قوله تعالى : " وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون " الجاثة / 24، ويطلق عليهم الطبيعيون، والماديون ومن المصنفات في الرد عليهم : " الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغانى، ترجمة الأستاذ الإمام محمد عبده، وعلى أطلال المذهب المادى " لمحمد فريد وجدى . (أنظر القاموس الإسلامى للأستاذ أحمد عطيه الله ج2، ص 397 .

– أما فخر الدين الرازى، فيذكر الأباضية أيضا ضمن فرق الخوارج، يقول عن الخوارج : " سائر فرقهم متفقون على أن العبد يصير كافرا بالذنب، وهم يكفرون عثمان وعليا وطلحة والزبير وعائشة، ويعظمون أبا بكر وعمر، ثم يذكر لهم إدى وعشرين فرقة من بينها الأباضية الذين يقول عنهم : هم أتباع عبد الله بن أباض، ظهر في زمن مروان بن محمد آخر ملوك بنى أمية وقتل عاقبة الأمر " (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 46 – 51) .

نخلو هذه الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة، فبطل أن تكون قديمة لكونها متعاقبة في الجسم، آتية وذاهبة، وليس في إتيان الآتي منها أكثر من حدوثه، ولا في ذهاب الذاهب أكثر من بطلانه وفنائه، وبطل أن تكون هذه الأشياء مجتمعة مع تضادها في الجسم بحال واحدة، لبطلان الوصف له بها في حال واحدة، ولو كان الأمر كذلك لجاز أن يسمى الجسم مجتمعا متفرقا، ومتحركا ساكنا مع سائر تلك الصفات في حال واحدة، فلما بطل الوصف للجسم بهذه الأشياء المتضادة في حال واحدة ثبت أن بطلان ما بطل منها لم يبطل إلا بحدوث ضده، وإن ما حدث منها لم يحدث إلا بفناء ضده وبطلانه، فلما كان الأمر هكذا علمنا أن تلك الأشياء بجميعها محدثة، كائنة بعد أن لم تكن . ونظرنا في الجسم فوجدناه لا يخلو من هذه الأشياء المحدثات ولا ينفك عنها، لاو يوجد قبلها ولا بعدها، ولا يوجد إلا وهي معه، ولو أن متوهما توهم الجسم غير مجتمع ولا متفرق، ولا متحرك، ولا ساكن، كان قد توهم ضربا من المحال فاسدا، ووجها من الخطأ مضمحلا، لأنه إذا توهم ذلك، توهم بطلان وجوده، وفساد كونه .... ثم رجعنا إلى القول في الجسم : لما كان الجسم غير عار من هذه الأعراض، ولا منفك في حال من أحواله، ولم يوجد إلا وهي به، ولا يتقدمها بحال واحدة ولا يجوز أن يتأخر بعدها حالا واحدة، وهي جميعها محدثة – كما وصفنا – قضينا على الجسم بالحدوث، كما قضينا على العرض بالحدوث، إذ لم يسبقها ولم يكن قبلها [23] . وبهذا ثبت عند الأباضية عن هذا الطريق حدوث الأجسام . ولما كان العالم يتكون كما سبق من الأعراض والأجسام، وكلاهما حادث، إذن فالعالم حادث . ثم كان الانتقال بعد ذلك إلى إثبات ضرورة المحدث لهذا العالم الحادث، فقيل : " فإن سأل

سائل فقال : هل دللتم على حدوث الأشياء لا من شئ فهل حدثت من تلقائها، وما دلكم على حاجتها إلى محدث يحدثها ؟ قيل له :

لا تخلو هذه الأشياء من وجهين لا ثالث لهما : إما أن تكون حدثت بمحدث أحدثها، أو حدثت من تلقائها بلا محدث، وبطل أن تكون تحدث من تلقاء نفسها، لأنها لو كانت كذلك لحدثت قبل حدوثها أو بعده، ولكان المتقدم منها متأخرا، والمتأخر متقدما، والمتوسط متقدما أو متأخرا، أو متقدمة جميعا، أو متأخرة جميعا، فلما أن وجدناها حدثت في وقت حدثها، دون ما قبل ذلك الوقت ودون ما بعده، ووجدنا المتقدم منها متقدما، والمتوسط متوسطا، والمتأخر متأخرا، وعلمنا أن ذلك لم يكن إلا بإرادة محدث أحدثها، فقدم ما أراد أن يقدمه، ووسط ما أراد أن يوسطه، وأخر ما أراد أن يؤخره، وبطل عند ذكرنا القول بأن الأشياء حدثت من تلقاء نفسها بغير محدث، وثبت القول الثاني بأن الأشياء محتاجة إلى محدث يحدثها في أوقات حدوثها، يقدم ما أراد تقديمه منها، ويؤخر ما أراد تأخيره .

فإن قال : وما يدريكم لعل هذه الأشياء أحدثت أنفسها، ولعل المحدث لها هي بأنفسها ؟ قيل له " لا تخلو هذه الأشياء بعد ما ثبت حدوثها، وثبت أن لها محدث أحدثها، وأنها غير مستغنية عن ذلك من وجهين لا ثالث لهما : إما أن تكون أحدثت نفسها، أو أن تكون أحدثها غيرها . ويبطل أن تكون أحدثت نفسها من قبل أنها لا تخلو في حال حدوثها من أن تكون معدومة أو موجودة، فإن كانت معدومة، فالمعدوم لا يحدث شيئا، نفسه ولا غيره، وإن تكن موجودة، فما حاجتها إلى أن توجد نفسها وهي موجودة بعد ؟ فلما فسد هذان الوجهان ثبت أن لها

محدثا أحدثها، وهو غيرها، موجود قبل إيجاده لها، ذلك الله رب العالمين" [24] .

وبهذا استدل الأباضية على إثبات وجود الله عن طريق القديم والحادث، وإن خلا حديثهم من التفصيلات الكثيرة التى رأيناها في كتب غيرهم من المتكلمين .

موقف السلفيين من هذا الاستدلال :

يذهب أهل السنة من السلفيين إلى أنه لا جدوى من هذه الطرق العقلية للإستدلال على وجود الله تعالى، بالنسبة للمؤمنين، وذلك لأن أصل العلم الإلهى – حسب قول ابن تيمية – ومبدأه ودليله الأول عند الذين آمنوا هو الإيمان بالله ورسوله، وعند الرسول – صلى الله عليه وسلم – ، هو وحى الله إليه [25]، وهو ما يترتب عليه بداية وضرورة عند المؤمنين المعرفة بالله تعالى، وإن كانوا – أى أهل السنة – لا ينكرون زيادة وتجويد هذه المعرفة عن طريق النظر والتأمل فى مخلوقات الله تعالى بعد ذلك، فعندهم المعرفة هى :

" أول الفرض الذى لا يسع المؤمن جهله، ولا تنفعه الطاعة – وإن أتى بجميع طاعة أهل الدنيا – مالم تكن معه معرفة وتقوى – فالمسلم إذا نظر في مخلوقات الله تعالى وما خلق من عجائبه، مثل دوران الليل والنهار، والشمس والقمر، وتفكر في نفسه، وفى مبدئه ومنتهاه، فتزيد معرفته بذلك، قال الله تعالى ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [26]، ومن ثم لم يخرجوا في استدلالهم على الله تعالى عن الاستدلال بما جاء في الكتاب والسنة، ورفضوا طريق العقل إلى لذلك، واستشهدوا على ذلك بما روى عن ابن عباس أنه قيل له : بماذا عرفت ربك ؟ فقال : من طلب دينه بالقياس لم يزل دهره في التباس، ضاعنا في الإعوجاج، زائغا عن

المنهاج، أعرفه بما عرف به نفسه، وأصفه بما وصف به نفسه .. وصاحب هذا كله لا يخرج عما احتواه الكتاب والسنة [27] .

وترتيباً على هذا النهج الذى ارتضاه السلفيون طريقا للاستدلال على الله تعالى، كان موقفهم مما سلكه المتكلمون وغيرهم من طرق عقلية، استدلوا بها على إثبات الصانع سبحانه وتعالى، ومن ثم نجد ابن تيمية بعد عرض ومناقشة هذه الطرق عندهم، يذهب إلى القول بأن " هذه الطريقة – أى طريقة المتكلمين – مما يعلم بالإضطرار أن محمداً – صلى الله عليه وسلم – لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق، ونبوة أنبيائه، ولهذا اعترف حذاق " أهل الكلام " كالأشعرى وغيره بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عليهم . بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا . ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين له لازم، إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم، وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار، والتزم أبو الهذيل لأجلها انقطاع حركات أهل الجنة، والتزم قوم لأجلها – كالأشعرى وغيره – أن الماء والهواء والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك، والتزم قوم لأجلها وأجل غيرها، أن جميع الأعراض كالطعم واللون وغيرهما لا يجوز بقاؤهما بحال، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما اثبتوا الصفات لله مع الاستدلال على حدوث الإجسام بصفاتها، فقالوا : صفات الأجسام أعراض، أى أنها تعرض وتزول فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية .

وأما جمهور عقلاء بنى آدم فقالوا : هذه مخالفة للمعلوم بالحس .
والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها، نفى صفات الرب مطلقا، أو نفى بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، والتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضا فى غاية الفساد والضلال، ولهذا التزموا القول بخلق القرآن، وانكار رؤية الله في الآخرة، وعلوه على عرشه إلى أمثال ذلك من اللوازم التى الزمها من طرق مقدمات هذه الحجة التى جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم، فهذه داخلة فيما أسماه هؤلاء أصول الدين، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذى شرعه الله لعباده " [28] .

ولكننا نجد ابن تيمية بعد رفضه مع أهل السنة لطريق الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم، وما تم استخدامه من ذلك من قياس، ومصطلحات لم يرد ذكرها في الكتاب والسنة مثل : الجوهر، والعرض، والأكوان، وغير ذلك، مما اعتبرهم – أى المتكلمين – به مبتدعة، وقائلين بما هو ليس فى الكتاب والسنة مما حدا به فى أكثر من موضع إلى وصف عملهم هذا بالفساد والضلال، وغير ذلك من الأحكام القاسية، نجده يعود فيذهب إلى أنه إذا عرف المستخدم لهذه الأدلة المعانى التى وردت في الكتاب والسنة، ولكن استخدم هذه المصطلحات والأساليب في تعريف الغير بالله سبحانه وتعالى، لأنه لا يمكن اقناعهم أو تعريفهم بما يراد إلا بهذه اللغة وهذا الأسلوب، بحيث تكون هذه الألفاظ تعبيرا عن المعانى الحقيقية المقابلة لها في كتاب الله وسنة رسوله، وشبه ذلك بمن يقوم بترجمة معانى الكتاب والسنة إلى لغة أو لغات أخرى لا يمكن لأهلها أن يفهوا القرآن

والسنة إلا بها، لأنها لغتهم، ويذهب إلى أنه إذا كان ذلك كذلك فلا ضير في هذه بل تكون عظيمة الفائدة، ولنقرأ مع ابن تيمية : " والسلف والأئمة – الذين ذموا وبدعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض، تضمن كلامهم ذم من يدخل المعانى التى يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين، في دلائله، وفى مسائله، نفيا وإثباتا . فأما إذا عرف المعانى الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة، وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ، ليتبين ما وافق الحق من معانى هؤلاء، وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى : ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾ [29]، وهو مثل الحكم في سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعانى التى يعبرون عنها بوصفهم وعرفهم . وذلك يحتاج إلى معرفة معانى الكتاب والسنة ومعانى هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعانى بهذه المعانى، ليظهر الموافق والمخالف " [30] .

وهكذا نجد ابن تيمية بهذا قد رجع عما اتهم به المتكلمين لاستخدامهم هذا الأسلوب من التدليل، لأنه – فيما نعلم ويعلم ابن تيمية أيضا – لم يستخدم المتكلمون هذه الأدلة لتوجيهها إلى المؤمنين، بل استخدموها للدفاع عن عقيدة الإسلام، وبلغة خصومهم، وهى الوظيفة الأصلية لعلم الكلام، وذلك ضد من يشككون في هذه العقيدة، ومن ثم فهم لا يفهمون أو لا يقرون لغة القرآن والسنة، بل وربما لا يؤمنون بهما أصلا . وهو ما ينصف علماء الكلام، ويبرئهم مما وجهه إليهم ابن تيمية وغيره من انتقادات واتهامات .

ثالثا : مسلك القرآن الكريم :

ومسلك القرآن الكريم في الاستدلال على وجود الله، والذى يشيع عند السلفيين وعند غيرهم من المتكلمين أيضا، يستند على ما ورد في كتاب الله تعالى من آيات قرآنية تدور حول عملية خلق الله تعالى للخلق، وما تتضمنه من إعجاز وحكمة لا يتوافران لغير الله تعالى، فضلا عما تتضمنه أيضا من حكمة واتساق في صنعه للعالم، وجعله سبحانه وتعالى بعضه مفيدا ومسخرا للبعض الأخر.

ومن بين ما يستدل به السلفيون على وجود الله تعالى ما يمكن أن نسميه بدليل الخلق. وهو الذى ترد الإشارة إليه فى قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴾ [31]، وفى هاتين الآيتين استفهام إنكار. يقول الله تعالى للمشركين أنهم خلقوا بعد أن لم يكونوا مخلوقين، فهل خلقوا من غير خالق ؟ أم خلقوا أنفسهم، والجواب على هذين السؤالين بالنفى : أى لا هذا ولا هذا، فمن المستحيل أن يخلقوا من غير خالق، ومن المستحيل أن يكونوا قد خلقوا أنفسهم. يقول ابن قيم الجوزية : " فإن من لا يقدر أن يزيد فى حياته بعد وجوده، وتعاطيه أسباب الحياة ساعة واحدة كيف يكون خالقا لنفسه " [32]

ويرد في تفسير ابن كثير أن هاتين الآيتين قد نزلتا في إثبات الربوبية وتوحيد الألوهية، كما يذكر في تفسيره حديث جبيرة بن مطعم الذى رواه البخارى، وقد حدثنا فيه بأنه سمع النبى – صلى الله عليه وسلم – ، يقرأ في المغرب بالطور فلما بلغ قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ الآية قال : لما سمعتها كاد قلبى يطير، وقيل : إن سماعه لهذه الآية من هذه السورة كان من جملة ما حمله على الدخول في الإسلام

بعد ذلك . كما ذهب ابن كثير أيضا إلى أن فى هاتين الآيتين انكار على المشركين في شركهم بالله وهم يعلمون أنه الخالق، وحده لا شريك له، ولكن عدم إيقائهم هو الذى يحملهم على ذلك [33] .

ونجد أيضا من المتكلمين من سلك المسلك القرآنى في استدلاله على إثبات وجود الله، من نحو ما وجدناه عند الأشعرى في استدلاله بخلق الله تعالى للإنسان ناقلا له من كونه نطفة إلى علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما، ونقله بعد الولادة من كونه طفلا ثم شابا ثم رجلا ثم كهلا [**] .... الخ، وعجز الإنسان عن التدخل في تغيير هذا المسير والإنتقال من حال إلى حال، الأمر الذى يدل على وجود خالق له ومدبر قام بكل هذا، ويستدل على هذا من القرآن الكريم بقول الله تعالى : ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [34]، وبقوله عزوجل: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [35] .

ونجد مثل هذا أيضا عند غير الأشعرى من المتكلمين، مثلما نجده عند الباقلانى [36]، والشهرستانى [37]، كما ذكره أيضا ابن رشد تحت مسمى دليل العناية ودليل الإختراع [38] .

قول الأباضية :

وقد سلك الأباضية أيضا مسلك القرآن في التدليل على وجود الله تعالى، بل نجد منهم من ذهب إلى أن في هذا المسلك كفاية لمعرفة

(*) يشير إلى قوله تعالى : (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ خلقناه نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) " المؤمنون 12 – 14 "، وقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [غافر : 67]

الله تعالى، والتدليل على وجوده؛ ولنقرأ معا قول " صاحب قناطر الخيرات " حيث يقول : " وأما الأدلة على وجود الله تعالى فيكفى في ذلك ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله تعالى بيان، قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۞ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ إلى قوله ﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [39]، وقال سبحانه : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [40] الآية وقال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴾ إلى قوله : ﴿ وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴾ [41]، وقال جل جلاله : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۞ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ وَمَتَاعًا لِّلْمُقْوِينَ ﴾ [42].

فليس يخفى على من له عقل وتمييز إذا تأمل بفكره مضمون هذه الآيات، وأدار نظره على عجائب خلق الأرض والسموات، وأصناف الحيوان والنبات أن هذا الأمر العجيب، الذى أحكم غاية الإحكام، ورتب هذا الترتيب لابد له من صانع يدبره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير، مصرفة بمقتضى تدبير . ولذلك قال تعالى : ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [43]، فإذن في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغنى عن إقامة البرهان " [44].

وبهذا نجد الأباضية قد شاركوا في استدلالهم على وجود الله الكثيرين غيرهم ممن خاضوا في هذه المسألة، فقالوا بقول الفلاسفة وغيرهم ممن استدلوا على وجود الله تعالى بفكرتى الواجب والممكن، ولكن بعد أن طوعاهما ليتسق الاستدلال بهما مع التصور الدينى، وكذلك شاركوا المتكلمين في استخدامهم لفكرتى القديم والحادث، كما شاركوا أهل السنة وغيرهم ممن استدلوا بالقرآن الكريم فى التدليل على وجود الله تعالى .

هوامش الفصل الأول

1- الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا : النجاة، ط 20، طبع محيي الدين الكردى مصر 1357 هـ/ 1938م،ص224-225 .

2- الفارابى : عيون المسائل، طبعة ليدن، ص 57، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د . أبو ريدة، ص 207 .

3- انظر : دى بور : " تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 208، دكتور محمد عاطف العراقى : ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط 30، ص 95 – 96 .

4- الشيخ الرئيس ابن سينا : النجاة، ص 235 .

5- انظر : دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 245 .

6- دكتور محمد ثابت الفندى : الله والعالم، والصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية فيها، بحث ضمن : الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، بغداد (20 – 28 مارس 1952 م) مطبعة مصر، القاهرة 1952، ص 204 .

7- المصدر السابق، ص 205 .

8- الشيخ عبد العزيز الثمينى : معالم الدين، ج1، ص 84 .

9- المصدر السابق، ص 84 – 85 .

10- المصدر السابق، ص 85 .

11- المصدر السابق، ص 157 – 158 ،

12- الباقلانى : التمهيد، ص 41 .

13- عبد القاهر البغدادى : أصول الدين، ص 33 .

14- الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة، ص 76 .

15- الأنفال " 67 " .

16- 17- الأحقاف " 24 "، وانظر : الباقلانى : التمهيد، ص 44 .

18- المصدر السابق، ص 42، الإنصاف، ص 30 – 31 .

19- القاضى عبد الجبار : شرح الأول الخمسة، ص 92 وما بعدها .

20- الجوينى : لمع الأدلة، ص 79 .

21- المصدر السابق، ص 80 .

22- القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 92–94، 118 .

23- أبو عمار عبد الكافى الاباضى : الموجز، ج1، ص 38 – 39 .

24- المصدر السابق، ص 44 – 46 .

25- ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج2 (توحيد الربوبية) ص 44046 .

26- الذاريات " 12 " .

27- ابن تيمية – المصدر السابق، ص 2 – 3 .

28- ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج3 (مجمل اعتقاد السلف) ص 304 – 305 .

29- البقرة " 213 " .

30- المصدر السابق، ص 308 .

31- الطور " 35 – 36 " .

32- ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة، ج1، ص 72، مطبعة الإمام، القاهرة، 1380 .

33- انظر : ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، ج4، ص 245 .

34- الواقعة " 58 – 59 " .

35- الذاريات " 21 "، الأشعرى : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 17 – 19 .

36- الباقلانى : الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص31 – 32 .

37- الشهرستانى : نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 12 .

38- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955 م، ص150 وما بعدها .

39- النبأ " 6 – 16 " والآيات هى : ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً $ وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً $ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً $ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً $ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً $ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً $ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً $ وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً $ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجاً $ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً $ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً﴾.

40- البقرة " 164 والآية : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ .

41- نـوح " 15 – 18 " والآيـات : ﴿أَلَـمْ تَـرَوْا كَيْـفَ خَلَـقَ اللَّـهُ سَـبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً . وَجَعَلَ الْقَمَـرَ فِيهِنَّ نُوراً وَجَعَلَ الشَّـمْسَ سِرَاجاً . وَاللَّـهُ أَنبَـتَكُم مِّـنَ الْـأَرْضِ نَبَاتـاً ثُـمَّ يُعِيـدُكُمْ فِيهَـا وَيُخْـرِجُكُمْ إِخْرَاجاً﴾.

42- الواقعة " 58 – 73 " والآيات : ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ $ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ $ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ $ عَلَـى أَن نُّبَـدِّلَ أَمْثَـالَكُمْ وَنُنشِـئَكُمْ فِـي مَـا لَـا تَعْلَمُـونَ $ وَلَقَـدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذكَّرُونَ $ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ $ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَـهُ أَمْ نَحْـنُ الزَّارِعُـونَ $ لَـوْ نَشَـاء لَجَعَلْنَـاهُ حُطَامـاً فَظَلْـتُمْ تَفَكَّهُـونَ $ إِنَّـا لَمُغْرَمُـونَ $ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُـونَ $ أَفَـرَأَيْتُمُ الْمَـاء الَّـذِي تَشْـرَبُونَ $ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُـوهُ مِنَ الْمُـزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُـونَ $ لَـوْ نَشَاء جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ $ أَفَرَأَيْتُمُ النَّـارَ الَّتِـي تُـورُونَ $ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْـنُ الْمُنشِؤُونَ $ نَحْنُ جَعَلْنَاهَـا تَـذْكِرَةً وَمَتَاعاً لِّلْمُقْوِينَ﴾ .

43- الروم " 30 " .

44- أبو طاهر اسماعيل الجيالطى، قناطر الخيرات، ج1، ص 222 – 223 .


الصفات الإلهية
الفصل الثاني

إختلف المتكلمون فيما بينهم حول صفات الله تعالى وعلاقتها بذاته تعالى وخاصة بالنسبة للصفات التى عرفت بالصفات الذاتية، أى تلك التى يتصف بها الله تعالى ولا يتصف بضدها، لأن فى إتصافه بضدها يلحقه النقص أو العجز أو نحو ذلك، تعالى الله عن ذلك. كما هو الشأن بالنسبة للقدرة والحياة والعلم والإرادة، وهل هذه الصفات هى عين الذات أم غير الذات، زائدة عليها. وانقسموا في هذا إلى فريقين: فريق ارتبط باسم المعتزلة، الذين رأوا في القول بإثبات صفات لله تعالى غير الذات أو زائدة عليها، إثبات لإلهين قديمين بل أكثر، وهو ما لا يتفق مع التوحيد المطلق لله تعالى. ومن ثم كان نفيهم للصفات. "وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الإتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين" [1].

ولما كان القول بنفى الصفات يصطدم بما هو مقرر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – ، ذهب المعتزلة بعد ذلك إلى القول بصفات هى عين الذات، أو بصفات دون إقرار كونها موجودة غير الذات، وهو ما عبرت عنه أقوالهم، ولنقرأ في هذا قول أبى الهذيل العلاف: " هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هى هو، وهو حى بحياة هو هو.. الخ، وكان يقول: إذا قلت إن الله عالم أثبت له علما هو الله، ونفيت عن الله جهلا، ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هى الله تعالى ودللت على مقدور [2]. وهكذا في سائر الصفات مما يبدو منه جليا عند أبى الهذيل نفى الصفات مستقلة عن الذات بل يجعلها عين الذات.

ومنهم من يقول بالصفات أيضا ولكن لا يصرح بأنها عين الذات، وهو أيضا لا يثبتها غير الذات، وذلك بشكل صريح، أو بشكل ضمنى كأن لا يصرح بوجودها، وإنما المعنى المقصود منها، ومن النوع الأول الذى ينكر وجودها صراحة نجد عباد بن سليمان – من المعتزلة – الذى ينقل عنه الأشعرى قوله فى الصفات : " هو عالم قادر حى، ولا أثبت له علما ولا قدرة ولا حياة ولا أثبت سمعا ولا أثبت بصرا، وأقول: هو عالم لا يعلم، وقادر لا بقدره، وحى لا بحياة، وسميع لا يسمع، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التى يسمى بها .. " [3] .

ومن النوع الآخر نجد ضرار بن عمرو – من المعتزلة أيضاً – الذى يذهب إلى أن : معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز، ومعنى أنه حى أنه ليس بميت " [4] . وكذا ابراهيم بن سيار النظام الذى يذهب إلى أن : " معنى قولى عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه، ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه، ومعنى قولى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه " [5] .

وأما الفريق الآخر، وهو الذى عرف أصحابه بالصفاتية أو بمثبتى الصفات فقد خالف أنصاره رأى المعتزلة الذين عرفوا عندهم بالنفاة، أى نفاة الصفات . وكان على رأى هذا الفريق جماعة أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية وقد ذهبوا إلى أثبات الصفات لله تعالى، وقد برروا قولهم بما فى العالم من حكمة وإتساق، لا يمكن أن تكون إلا من كائن متصف بالعلم والقدرة والحياة ..... الخ، يقول الأشعرى : " فإن قال قائل : لم قلتم إن الله تعالى عالم ؟ قيل له : لأن الأفعال المحكمة لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم . وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه . فلما

رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التى ركبها الله فيه والسمع والبصر وكمجارى الطعام والشراب وانقسامها فيها، وما هو عليه من كمالة وتمامه، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه، ومجاريها، دل ذلك على أن الذى صنع ما ذكرناه لم يصنعه إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه . ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالم لم ندر لعل جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين، فلما استحال ذلك دل أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم . كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حى، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حى لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حى قادر " (6) .

وهكذا أثبت الأشعرى ضرورة كون الله تعالى متصفا بالصفات لضرورة ذلك لكونه خالقا لهذا العالم بما فيه من حكمة واتساق ونظام. أما عن علاقة هذه الصفات بذاته تعالى، بعد إثباتها له تعالى، فنجده يخالف المعتزلة في قولهم بأنها هى عين ذات الله تعالى، وقال بأنها لا هى هو ولا هى غيره، يقول الشهرستانى : " قال أبو الحسن البارى تعالى عالم بعلم، قادرة بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة " وهكذا في سائر الصفات ثم نسب إليه القول بأن " هذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى . لا يقال هى هو، ولا هى غيره، ولا : لا هو، ولا : لا غيره " (7) .

وقد نحا الماتريدية المنحى نفسه في قولهم بالصفات وإثباتها لله تعالى قديمة قدم الذات . وها هو أبو المعين النسفى – من شيوخ الماتريدية – يقول : " ثم لا شك أن صانع العالم حى، عالم قادر سميع بصير " ثم نجده بعد أن يدلل على ذلك يقول : ثم لما ثبت أنه حى عالم قادر سميع

بصير، ثبت أن له حياة وعلما وقدرة وسمعاً وبصراً " ثم يأخذ في تفنيد قول المعتزلة الذين انتهوا فيه إلى نفى الصفات، لأنه عندهم في إثبات لغير قديم، مما يؤدى إلى القول بالهين، مما ينتهى به إلى تأكيد إثبات الصفات لله تعالى لا هى هو ولا هى غيره على النحو الذى رأيناه عند الأشاعرة يقول النسفى : " وما يزعم المعتزلة أن الله تعالى لو كانت له هذه الصفات لكانت أغياراً له، وفيه إبطال التوحيد، والقول بأزلية غير الله تعالى، كلام باطل، لأن الصفات ليست بأغيار لله تعالى، بل كل صفة لا هو ولا غيره، لأن الغيرين موجودان، يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه، وذلك في حق ذات الله تعالى وصفاته ممتنع، إذ ذاته أزلى، وكذا صفاته، والعدم الأزلى محال، فانعدم حد المغايرة، وانعدمت المغايرة، كالواحد من العشرة، لا يكون غير العشرة، ولا عين العشرة، لاستحالة بقائه بدونها، أو بقائها بدونه، إذ هو منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده .... " (8) .

وبهذا يثبت الماتريدية أيضا كما هو شأن الأشاعرة الصفات لله تعالى، على أنها لا هى هو ولا هى غيره، على النحو الذى رأيناه عند كل منهما .

بعد هذا العرض الموجز لاتجاهات المتكلمين في قولهم في الصفات الإلهية نأتى إلى بيان موضوع بحثنا حول بيان رأى الأباضية في مسألة الصفات .

قول الأباضية في الصفات : صفات الذات وصفات الفعل والاباضية ينقسمون في هذا إلى فريقين : فريق – وهم المشارقة – يقسم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل، ويفرقون بينهما على أساس " أن صفات الفعل تجامع ضدها في الوجود عند اختلاف المحل، كأن يوسع في رزق

ريد ويضيق في رزق عمرو، وأن يرزق العلم عمرا، ويخلق الجهل لزيد، وأن يخلق كذا دون كذا، وأن يعطى فلانا كذا ويمنع فلانا كذا، ويحب فلانا ويبغض فلانا، ويرضى عن فلان ويسخط على فلان، ويوالى فلانا ويعادى فلانا، ويرحم فلانا ويعذب فلانا وهكذا .

وصفات الذات كالعلم والقدرة والإرادة لا تجمع مع ضدها في الوجود، ولو اختلف المحل، فلا يقال : علم الله كذا وجهل كذا، ولا قدر على كذا وعجز عن كذا، ولا أراد كذا وأكره على كذا، وهكذا .

وإن صفات الفعل تنفى عن الله في الأزل فنقول : كان ولم يرض ولم يسخط، ولم يحب ولم يبغض، ولم يخلق ولم يرزق، ولم يرحم ولم يعذب، وهكذا . وصفات الذات لا تنفى عنه في الأزل، فلا نقول : كان الله ولم يعلم ولم يقدر ولم يرزق، وهكذا " (9) . وترتيبا على هذا كانت صفات الذات عند المشارقة قديمة، وصفات الأفعال حادثة كما هو الشأن عند المعتزلة .

أما الفريق الآخر - وهم المغاربة من الأباضية – فذهبوا إلى " أن صفات الله كلها قديمة ازلية، لأنه يقال : الله تعالى خالق في الأزل على معنى سيخلق، ورازق في الأزل على معنى سيرزق وهكذا ... وإن الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل عندهم أن يقال في صفة الذات لم يزل الله عالما بما كان قبل أن يكون، ولم يزل قادرا على إيجاد ما سيوجد قبل أن يوجد، ولم يزل مريدا لوجود ما علم أنه سيوجد قبل أن يوجد وهكذا . وصفة الفعل لم يزل خالقا على معنى سيخلق ولم يزل رازقا على معنى سيرزق، وهكذا " (10) .

وهذا الرأى الذى قال به الأباضية من المغاربة، قريب فيما نرى من رأى الماتريدية، حينما جمعوا صفات الأفعال تحت ما أسموه بصفة التكوين، وجمعوا بينها وبين : " الصفات الذاتية، واعتبروها جميعا قديمة قدمالذات [11] .

كما جاء عند الشيخ السالمى تقسيم آخر للصفات – عند المشارقة من الأباضية – قسموها فيه إلى ثلاثة أقسام : صفة ذاتية فقط، وصفة فعلية فقط، وصفة ذاتية باعتبار وفعلية باعتبار آخر . والأولى هى كل صفة دلت على نفى ضدها عنه تعالى، واتصف بها بالفعل في الأزل كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والحياة .

والثانية كل صفة دلت على نفى ضدها عنه تعالى، ولم يتصف بها بالفعل فى الأزل، كالخلق والإحياء والحب والبغض، والقبض والبسط والولاية والبراءة .

والثالثة كل صفة تحتمل معنيين متغايرين كـ " حكيم " فإنه بمعنى نفى العبث عنه تعالى صفة ذات، وبمعنى واضع الأشياء في مواضعها اللائقة بها صفة فعل، وصادق فإنه بمعنى نفى الكذب عنه تعالى صفة ذات، وبمعنى مخبر بالصدق صفة فعل، و " سميع " فإنه بمعنى نفى الصمم عنه تعالى صفة ذات، وبمعنى قابل الدعاء صفة فعل، ولطيف بمعنى عالم صفة ذات، وبمعنى رحيم صفة فعل " [12] .

علاقة الصفات بالذات عند الأباضية :

ولقد كانت العلاقة بين الصفات وخاصة الصفات الذاتية وبين ذات الله تعالى مناط الاختلاف بين المتكلمين، وهل هى عين الذات أو غير الذات . ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا

تمثيل[13] . ومن ثم نجدهم بعد إقرار وإثبات الصفات لله تعالى لا يقولون فيها بأنها عين الذات ولا غير الذات . أما المعتزلة – كما رأينا فقد ذهبوا إلى أنها عين الذات الأمر الذى أدى بهم إلى نفى وجود صفات لله تعالى، قائمة بذاته أو زائدة عليها، تأكيدا لأصلهم في التوحيد حسب زعمهم . أما الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة فقد أثبتوا الصفات لله تعالى، وقالوا بأنها لا عين ولا غير الذات كما سبق أن ذكرنا .

أما الأباضية فقد قالوا في الصفات بعد أن اثبتوها، أنها عين الذات، على النحو الذى قال به المعتزلة . وهى قديمة قدم الذات لأن الله قديم، وصفة القديم مثله في القدم . فإذا كانت شيئا غيره كان هناك قديمان أو أكثر، وهو تصور يتنافى مع أصل التوحيد، ولا يجوز اعتبار الصفات مستقلة محدثة، إذ يصبح الله تعالى محتاجا إلى أعراض وأجزاء ويغدو مركبا . وهذا يتنافى ووحدانية الله تعالى[14]. وفى هذا نقرأ قول أبى عمار عبد الكافى، حيث يقول : " إنا نصف الله جل جلاله بصفاته الحسنى التى لا تليق إلا به، وننفى عنه صفات المحدثين، وذلك أنا نصفه بالقدم، إذ لا بدء لوجوده تعالى، وننفى عنه الحدوث لما ثبت من حاجة المحدث إلى محدث يحدثه، وقد بينا تسلسل ذلك إلى ما غاية له من الفساد ... فوجب بذلك أنه قديم لا أول لوجوده، ونصفه بأنه باق لا يفنى لاستحالة الفناء على ما يستحيل عليه الحدوث، لأنه لما كان سبحانه وتعالى موجودا لا بعد عدم، بطل أن يكون معدوما بعد وجود، ونصفه بأنه حى عليم حليم قدير مريد، سميع بصير، لاستحالة وجود الأفعال من الأموات، وبطلان وقوعها من الجاهلين، العاجزين، يتعالى ربنا عن صفات النقص علوا كبيرا " فإن قال : اخبرونى عن هذه الأشياء التى

وصفتموه بها من الحياة والعلم والحكمة، والقدرة والإرادة، والعزة والسمع، والبصر، أهو شئ لم يزل به أم هو شئ استحدثه لنفسه ؟ أم كيف القصة فى ذلك ؟

قلنا : إن الله تعالى لم يزل موصوفا بما ذكرنا من الحياة والعلم والحكمة والقدرة الإرادة والسمع والبصر، في سائر تلك الصفات، ولا يزال موصوفا بها، من قبل أنه لا تعدو تلك الصفات إذا كانت حادثة إليه وجوها ثلاثة : إما أن تكون حدثت إليه من غير محدث أحدثها، أو حدثت بمحدث أحدثها وهو غيره، أو أن يكون استحدثها لنفسه . وبطل أن تكون من غير محدث لما بينا من فساد القول بأن شيئا يحدث بلا محدث في غير موضع من كلامنا، وفسد أن يكون غيره أحدثها له، إذ كان ذلك الغير يجب فيه من القول مثل ما يجب في هذا الموصوف، ولا ينفك مما لا ينفك منه هذا الموصوف، فيتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية . وفسد أن يكون هو الذى أحدثها لنفسه لأنه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون من قبل أن يستحدثها لنفسه، ليس بحى ولا عالم، ولا حكيم، ولا قادر، ولا سميع، ولا بصير، فمن كان بهذه الهيئة لم يقدر على أن يحدث علما ولا قدرة ولا شيئا من الأشياء . فلما بطلت هذه الوجوه الثلاثة، واضمحل القول بها، لم يبق إلا القول بأنه لم يزل ربنا جل وعلا حيا، عالما قديرا سميعا، بصيرا في سائر صفاته، ولا يزال كذلك » (15)

ويلاحظ من هذا كله أن الأباضية بإثباتهم صفات الله تعالى على النحو الذى رأينا من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر ونحوها قد التقوا مع الصفاتية أو مثبتى الصفات، على النحو الذى كان سواء عند أهل السلف، أو الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة،

وفى الوقت نفسه خالفوا النفاة أولئك الذين نفوا وجود صفات لله تعالى قديمة قدم الذات ولكن الأباضية الذين قالوا بأن الصفات عين الذات، أو أن الله تعالى قد اتصف بهذه الصفات لذاته، قد استشعروا خطر الوقوع فيما وقع فيه المعتزلة، وأدى بهم إلى التوحيد بين الذات والصفات، ومن ثم إلى نفى الصفات، فلجأوا إلى تفسير قولهم بعينية الصفات التى قالوا بها . وفى هذا قال المصعبى : " فإن قالوا : كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه، وهل هذا الكلام إلا مما نشأ عن محض الوهم، لا يمكن أن يصدق كما في سائر القضايا الوهمية التى يمتنع التصديق بها كما مر، فلا حاجة في الاستدلال على بطلانه .

قلنا : ليس معنى ما ذكرنا أن هناك ذاتا ولها صفة، وهما متحدان حقيقة كما يتوهمون ... بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفه معا ـ (فالنسبة إلى ذاته تعالى)، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء له وظهورها إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها متكشفة لذاته، فذاته تعالى بهذا الاعتبار، حقيقة العلم مثلا . وقد أوضح البدر التلاتى هذا المعنى، وقال ما حاصله معنى كونه تعالى عالما كون ذاته العلية منكشفة له جميع المعلومات انكشافا تاما من غير قيام شئ أزلى بذاته تعالى، زائد عليه مقتضى لذلك الإنكشاف، فإنا لا نقول بأن وجوده زائد عليه قائم به، بل هو عين ذاته، بمعنى أن وجوده تعالى كاف في انكشاف جميع الكائنات له، فالمنفى عندنا، زيادة العلم مثلا على الذات لا نفسه، كيف ننفيه عنه تعالى، وهو فاعل فعلا متقنا، وهو لا يصدر إلا من عالم، وأيضا فهو تعالى فاعل بالقصد والاختيار، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود، لاستحالة توجه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لم يعلمه، ولسنا نقول بثبوت العلم معنى من

المعانى، وأنه عين الذات كما قد يتوهم من قولنا، إن صفات الله تعالى عين ذاته، بل نقول إن وجود ذاته يكفى في انكشاف جميع الأشياء له بالنسبة إلى العلم، وفى التأثير في المقدورات بالنسبة إلى القدرة، وفى تخصيص جميع المرادات بالنسبة إلى الإرادة، وفى انكشاف جميع المسموعات بالنسبة إلى السمع، وجميع المبصرات بالنسبة إلى البصر، وفى استلزامه صحة اتصافه بجميع الصفات بالنسبة إلى الحياة، فهذا هو المراد من كونها عين الذات [16] .

ولكن نرى أن هذا الجهد الذى قدمه الأباضية في تفسيرهم لقولهم بأن الصفات عين الذات لا يغير شيئا بالنسبة لمنهج الصفاتية الذين قالوا بوصف الله تعالى بصفات مستقلة عن الذات، هى العلم، والقدرة، والإرادة ...... الخ . ولما كان الأباضية قد أثبتوا هذه الصفات لله تعالى، فما كان أولى بهم بأن يتوقفوا كما فعل أهل السلف رضى الله عنهم وأرضاهم حينما قالوا بهذه الصفات، وتوقفوا في كونها عين الذات أو غير الذات، وهو الأسلم فيما نعتقد بالنسبة لأمور عقدية كأمور الصفات، ولكنها شهوة العقل، والرغبة فى السير معه إلى ما لا نهاية، قد دفعت بأمثال المعتزلة والأباضية ومن سار في ركبهما أو على منوالهما إلى هذه النتائج .

ولما كان الأباضية قالوا بالصفات فقد قالوا في كل منها بقول، على النحو التالى، وسنلتقى هنا بقولهم في صفات الذات، موضع الخلاف بين المتكلمين .

فعن القدرة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون مولانا عز وعلا قادرا وإلا لما صح منه إيجاد العالم وتقرير برهانه أن يقال : الله تعالى موجد بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر فالله قادر [17] .

كما دللوا على كونه تعالى مريدا وموصوفا بالإرادة بقولهم : يجب أن يكون البارى تعالى مريدا وهو الموصوف بالإرادة التى هى صفة يتأتى بها ترجيح أحد طرفى الممكن ..... ولو لم يكن البارى تعالى مريدا لما اختص العالم بوجود ولا بمقدار، ولا صفة ولا زمان بدلا من نقائصها الجائزة، فيلزم إما قدم العالم أو استمرار عدمه، وبيان ذلك أنا نقول :

- الله تعالى خصص الحوادث بأحد الطرفين الجائزين .
- وكل ما كان كذلك فهو مريد .

أما الصغرى فواضحة، إذ لا يخفى أنه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة إليها سواء، لا يجب أحدهما ولا يستحيل، بل هما جائزان بالسواء، ثم إنه تعالى أوجد هذا الممكن، فبالضرورة أنه تعالى هو الذى خصصه بأحد الطرفين الجائزين عليه وهو الوجود، ولم يتبعه على الطرف الآخر الجائز عليه أيضا وهو العدم، وكذا أوجده على مقدار مخصوص في ذاته فخصه أيضا بذلك المقدار بدلا من الطرف الآخر الجائز، وهو أن يكون أكبر من ذلك أو أصغر منه، وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا، من يوم كذا، فى شهر كذا، في سنة كذا، بدلا من الوجود المتقدم على ذلك، أو المتأخر عنه، وكذا ما يتعلق بسائر الأعراض، خصه وبنوع من ذلك، بدلا من تركه إلى قابله .

وأما بيان الكبرى : فلأن ترجيح وقوع أحد الطرفين المستويين بغير مرجح محال، ويستحيل أن يكون المرجح نفس ذلك الممكن، لأنه يلزم عليه أن يكون مساويا لذاته راجحا كما مر، وأيضا فلأنه إن ترجح له الوجود عن ذاته كان واجب الوجود، فيلزم قدمه، وإن ترجح له العدم من ذاته وجب استمرار عدمه، فلا يوجد أبدا، لأن المرجح الذاتى

يمتنع عدمه، وكلا القسمين باطل، فتعين أن يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله، والسر يقتضى أن لا مرجح لاختصاص الممكن بأحد الجائزين عليه أو الجائزات بدلا من مقابله إلا بالإرادة وهى اختيار الفاعل لفعل ذلك الجائز [18]. وبهذا ثبت كون الله تعالى مريدا وموصوفا بالإرادة .

كما دللوا على كون الله تعالى عالما موصوفا بالإرادة، فعندهم "يجب أن يكون الله سبحانه وتعالى عالما بكل شئ جزئى وكلى، كائن ممكن أو واجب" وذلك لأنه " لو لم يكن عالما، لم تكن أنت في ذاتك متصفا " بما أنت عليه من غاية الإحكام والإتقان، ودقائق المحاسن التى لا تنحصر، وبيان الملازمة أنه معلوم بالبديهة أنه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال، وفيما لا يحاط به من أنواع المحاسن، إلا من عالم حكيم غاية في الحكمة، وأما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة، ولا يخفى أن عجائب مصنوعاته تعالى مما لا يحيط بها وصف واصف، ومن جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن د الحصر من جاهل على سبيل الإتقاق كان معاندا للحق، جاحدا للضرورة، وسقطت مناظرته، لخروجه عن حيز العقلاء [19] وبهذا ثبت بالدليل كونه تعالى عالما موصوفا بالعلم .

ويرتب الأباضية على ثبوت صفات القدرة والإرادة والعلم لله تعالى، ثبوت صفة الحياة، على أساس أن الصفات السابقة لا يمكن أن تتوافر إلا لمن يتصف بالحياة فيذهبوا إلى القول بأنه : " يجب أن يكون ربنا عز وجل حيا، وإلا لم يكن متصفا بتلك الكمالات السابقة من القدرة والإرادة والعلم، وبيان الملازمة، أن تلك الصفات مشروطة عقلا بأن يكون المتصف بها حيا، فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء

المشروط عند انتفاء شرطه، لكن انتفاء تلك الكمالات المشروطة محال، لوجوبها على ما مر، فنفى شرطها، وكونه تعالى حيا محال، والحياة صفة توجب لمن اتصف بها أن يكون فعالا [20] .

كما يؤكد الأباضية اتصاف الله سبحانه بالسمع والبصر والكلام تنزيها له تعالى عن إتصافه بضدها من الصمم والعمى والخرس، تعالى الله عن ذلك كله، فيقولون : " يجب أن يكون ربنا عز وعلا سميعا بصيرا متكلما، وإلا لاتصف لكونه حيا بأضداد ذلك من الصمم والعمى والخرس، وهى آفات ونقص يجب تنزيهه عنها لاحتياجه حينئذ إلى من يكمله، كيف ؟ وهو الغنى على الإطلاق، المفتقر إليه جميع ما سواه . وبيان ذلك أن كل حى قابل لصفة فإنه لا يخلو منها إلا إلى مثلها أو ضدها لما أسلفناه، ولما سنعيده من استحالة عرو القابل عن جنس المقبول، ودليل أن كل حى قابل للإتصاف بهذه الصفات أو بأضدادها . كما مر... امتناع اتصاف الموتى بها، وصحة إتصاف الأحياء بها، فالمصحح إذا لقبول هذه الصفات إما الحياة أو أمر يلازمها، وأيا ما كان يلزم عليه قبول إتصاف كل حى بها، فإذا لم يتصف الحى بكونه سمعيا بصيرا متكلما، لزم أن يتصف بأضدادها، وهى كونه أصم أعمى أبكم، يعنى أخرس لكن هذه الأضداد في حقه تعالى مستحيلة، لكونها آفات ونقائص، وهو منزه عنها عقلا ونقلا، لن الناقص مفتقر إلى من يكمله، وذلك يستلزم حدوثه، والحدوث والافتقار على واجب الوجود لذاته مستحيلا بالضرورة كما مر غير مرة، ويلزم على تقدير تلك النقائض أن يكون المخلوق المتصف بالكمالات أكمل من الخالق تعالى عن ذلك، وهو مما لا يعقل " [21] .

هكذا نجد الأباضية يقرون ما اشتهر بين المتكلمين على أنه صفات ذاتية لله تعالى، على النحو الذى رأيناه بين الصفاتية أو مثبتى

الصفات، لكن خلافهم كان حول علاقة هذه الصفات بالذات، فقالوا عنها إنها عين الذات على النحو الذى فسروا به هذه العينية، وعرضناه من قبل، وهو أمر لم يستطيعوا التخلص منه خشية إثبات قديمين – ذات وصفه – مما يؤثر – حسب رأيهم – فى مطلقية التوحيد والتنزيه لله تعالى . والله أعلم .

الصفات الخبرية :

بقى من مسألة الصفات عند الأباضية بيان رأيهم فيما اصطلح على تسميته بالصفات الخبرية، وتعنى تلك الصفات ما جاء خبرها في القرآن الكريم من نحو، الإستواء على العرش[22]، والمجى[23]، والعين[24]، والوجه[25]، والنفس[26]، واليد[27]، والقبضة واليمين[28]، والجنب[29]، ونحو ذلك من الألفاظ التى ورد ذكرها في كتاب الله تعالى أو في الأخبار عن أحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – .

وقد انقسم المتكلمون حولها، وتفرقوا في فهمها، والبيان عن معناها، فكان منهم من ذهب إلى أخذ هذه الألفاظ على ظاهرها، وفهمها قياسا على ما هو شائع من استعمالاتها في العالم المشاهد، فنسبوا إلى الله تعالى استواء على العرش كاستواء الملوك على الأسرة أو العروش، ومجيئا كمجيئنا، وعينا ووجها ونفسا ويدا، وقبضة، ويمينا، وجنبا، كما هو معروف فى أعضاء البشر، واستدلوا على هذا بفهم خاطئ للحديث الذى روى عن الرسول – صلى الله عليه وسلم – : " إن الله خلق آدم على صورته "، ومؤدى هذا الفهم الخاطئ، أن لله تعالى صورة جاءت صورة آدم مثلها، ومن ثم فلا ضير في أن يفهموا أن لله تعالى استواء، ومجيئا ووجها ويدا.. الخ، كما هو في العالم المشاهد متمثلا فيما عليه البشر من أبناء آدم (30) . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وبالنسبة للحديث المذكور والذى ورد تعلق المشبهة به، فإن تفسيرا طويلا ورد عند الفخر الرازى، قلبه فيه على جميع الوجوه المحتملة، ولم يرد فيها إمكانية ورود هذا الفهم الخاطئ الذى نسب إلى هؤلاء المشبهة[31]. وحجتهم في هذا، أن كل هذه الآى التى وردت بها هذه الصفات مذكورة في القرآن الكريم، أو أنها قد وردت في الأحاديث النبوية، وهم أخذوها كما جاءت. وهذا هو ما أورده أبو عمار عبد الكافى بعد أن حكى مقالة هؤلاء المشبهة نجده يقول – حاكيا قولهم وحجتهم أن " هذه الأخبار كلها في كتاب الله عز وجل، يخبر به عن نفسه وصفته، ولن نعدو ما قال الله، وهو اعرف بصفته ..... ويؤكد جميع ما تلونا من هذه الآى الحديث المروى : " إن الله خلق آدم على صورته " [32].

ويأتى كلام أهل السلف بمثابة الرد على قول هؤلاء المشبهة والمجسمة، بالنسبة للقول في صفات الله تعالى، بشكل يثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله – صلى الله عليه وسلم – من صفات الكمال والجلال دون الوقوع في شبهة التشبيه والتجسيم، يقول ابن تيمية في هذا : " ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ولذلك نجدهم عندما تعرضوا من بين هذه الآيات التى أشرنا إليها من قبل، لآية الإستواء على العرش ذهبوا إلى أن القول الفاصل فيها هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله، ويختص به، دون التعرض لكيفه، وعمدتهم في هذا ما روى عن الإمام مالك رضى الله عنه فى هذا عندما سئل عن " الإستواء " فقال :

"الإستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة "[33] .

وقد أوجز ابن القيم رأى السلفية إيجازا جامعا ﴿ تصويره لرأيهم ﴿ هذه المسألة بما نقله عن أبى العباس بن سريح غمام الشافعية، حيث قال : " حرام على العقول أن تمثل الله سبحانه وتعالى، وعلى الإوهام أن تحده، وعلى الظنون أن تقع، وعلى الضمائر أن تعمق، وعلى النفوس أن تفكر وعلى الأفكار أن تحيط، وعلى الألباب أن تصف (الله) إلا ما وصف به نفسه ﴿ كتابه، أو على لسان رسوله – صلى الله عليه وسلم – . وقد صح وتقرر واتضح عند جميع أهل الديانة والسنة والجماعة من السلف الماضين، والصحابة والتابعين من الأئمة المهتدين الراشدين المشهورين إلى زماننا هذا أن جميع الآى الواردة عن الله تعالى ﴿ ذاته وصفاته، والأخبار الصادقة الصادرة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، فى الله وصفاته، التى صححها أهل النقل، وقبلها النقاد الأثبات، يجب على المرء المسلم المؤمن الموفق، الإيمان بكل واحد منه كما ورد وتسليم أمره إلى الله سبحانه وتعالى كما أمر "[34] .

ثم يتعرض النص كما نقله ابن القيم بعد ذلك إلى ذكر الآيات والأحاديث التى اشتملت على وصف الله تعالى بالإتيان، والمجئ والإستواء على العرش، والقبضة واليمين، والفوقية، والنفس، واليدين، والسمع والبصر، والكلام، والعين والنظر والإرادة .... والقدم، والإصابع، والنزول، والوجه ونحوها، ثم قال مجملا ما ذكره، وما لم يذكره ﴿ قوله : " وغير هذا مما صح عنه – صلى الله عليه وسلم – من الأخبار المتشابهة الواردة ﴿ صفات الله سبحانه، ما بلغنا وما لم يبلغنا مما صح عنه، اعتقادنا فيه وفى الآيات المتشابهة ﴿ القرآن أن نقبلها ولا نردها،

ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين، ولا نزيد عليها، ولا ننقص منها، ولا نفسرها، ولا نكيفها، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية، ولا نشير إليها بخواطر القلوب، ولا بحركات الجوارح، بل نطلقها كما أطلقه الله عز وجل، ونفسر ما فسره النبى – صلى الله عليه وسلم – وأصحابه، والتابعون، والأئمة المرضيون من السلف المعروفين بالدين والأمانة، ونجمع ما أجمعوا عليه، ونمسك عما امسكوا عنه، ونسلم الخبر الظاهر، والآية الظاهرة تنزيلها، لا نقول بتأويل المعتزلة والأشعرية والجهمية والملحدة والمجسمة والمشبهة والكرامية والمكيفة، بل نقبلها بلا تأويل، ونؤمن بها بلا تمثيل، ونقول الإيمان بها واجب، والقول بها سنة، وابتغاء تأويلها بدعة "[35]

وسار الأشعرى على النهج الذى رأيناه عند أهل السلف بالنسبة لهذا النوع من الصفات، فأكد على الإيمان بها كما وردت في الكتاب والسنة دون تكييف، يقول ضمن قوله لجملة ما عليه أهل الحديث والسنة : "...... وأن الله – سبحانه – على عرشه كما قال ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ وأن له يدين بلا كيف، كما قال : (خلقت بيدى) وكما قال : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ، وأن له عينين بلا كيف، كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ ، وأن له وجها كما قال : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [36] . وقال بمثل هذا أيضا في كتابه "الإبانة"[37]. كما قال بذلك أيضا من الأشاعرة الإمام الباقلانى[38] .

أما الأشاعرة المتأخرون فيبدو أنهم خالفوا متقدمى الأشاعرة في ذلك وهو ما نراه من أخذ بالتأويل في هذه الصفات وهو ما رأيناه عند البغدادى وتأويله للوجه بالذات والعين وبالرؤية، والإستواء على العرش بالملك[39] . وكذلك عند فخر الدين الرازى، مع اختلاف في التأويل، وإن

بدأ الإتفاق على المبدأ والمنهج، مثل تأويله للعين بشدة العناية والحراسة وقد اتبع منهج التأويل في الكثير من الكلمات المثارة في هذا المجال[40] .

وكذلك الماتريدية من أهل السنة والجماعة، جاء رأيهم مترددا بين الإقرار بلا تكييف وبين التأويل عند الماتريدى، وبين الأخذ بمبدأ التأويل عند اتباعه من بعد كما نجده عند أبى العين النسفى، فنقرأ عند المارتريدى قوله : " وأما الأصل عنه فى ذلك أن الله تعالى قال : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله، وصفته متعال عن الإشباه فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شئ "[41] .

أما المتأخرون من الماتريدية فصرحوا بالتأويل، وهو ما تراه عند أبى المعين النسفى فنجده يؤول النفس بالذات والقبضة بالملك والقدرة، والساق بالأمر العظيم الصعب، والإصبع في " قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن بالتوفيق والخذلان، والقدم ويقرأها بالكسر (قدم) ويعنى عنده ما كان فى قدم علمه من الكفار، والمجئ بأمر الله، وهكذا، وإن كان كلام النسفى لا يخلو أيضا من التردد حيث نراه عندما يذكر اليد يقول فيها بأنها صفة ذاتية لله تعالى بلا كيف ويتوقف عن تأويلها بل وينكر على من أولوها بالقدرة والنعمة قولهم، أما بالنسبة للإستواء على العرش، فلا يورد فيها رأيا صريحا، وإنما يختم القول فيها بما يشبه الإقرار بها مع عدم التكييف، فيختم القول فيها بعد الرد على المشبهة بقول محمد بن الحسن – رحمه الله – أنه كان يقول نؤمن بالله، وبما جاء من عند الله على ما أراد الله، وعلى ما أراد به رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، ولا نشتغل بكيفية مراد الله

تعالى، وبما جاء من عند – رسول الله صلى الله عليه وسلم – وهو اختيار كثير من كبراء الأئمة وعلماء أهل الملة [42] .

المؤولون للصفات الخبرية :

يقع المتكلمون ممن تعرضنا لآرائهم ضمن الرافضين لفكرة التأويل للصفات الخبرية التى ورد ذكرها باستثناء من ذكرنا من متأخرى الأشاعرة والماتريدية الذين نهجوا منهج التأويل، وآثرنا وضعهم مع جماعتهم لمزيد من الفائدة وفيما يلى نعرض بإيجاز لفريق المؤولين من المتكلمين بهذه الصفات، ونكتفى منهم بذكر المعتزلة زعماء هذا الاتجاه، ونوجز القول فيه أملا في تفصيله عند حديثنا عن الأباضية الذين يقولون بمثل قولهم في ضرورة التأويل .

ولما كان مجمل عقيدة المعتزلة في التوحيد قد تضمن اجماعهم على أن الله تعالى واد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص .... ولا طول، ولا عرض، ولا عمق .... وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة، ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثه .... الخ [43] فقد أخذوا على عاتقهم تأويل جميع الألفاظ التى وردت في القرآن أو فى السنة مما يشير إلى وصفه تعالى بأى من الصفات التى تتعارض مع محتوى عقديتهم الذى أشرنا إلى شئ منه فيما سبق من نحو الجسمية أو الكون في جهة أو المشابهة مع مع المخلوقين . ولذا فقد اعتبروا جميع الآيات التى وردت متضمنة أيا من هذا مجازا فتأولوها، وذلك مثل تأولهم الإستواء في قوله

تعالى : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ ، بأنه استولى وملك وقهر[44]، ورفضوا الاستواء على العرش على معناه الظاهر، لأنه لا يستقر على جسم إلا جسم، ولا يحل فيه إلا عرض والله منزه عن ذلك، ولأن كل متمكن على جسم لا محالة مقدر، فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا له، وكل ذلك لا يخلو من التقدير، ولو جاز أن يماسه تعالى جسم من جهة لجاز أن يماسه تعالي من سائر الجهات، فيصير محاطا به مما يؤدى إلى معنى التجسيد والتحديد، وهو ما يتنافى مع مذهبهم في عقيدة التوحيد والتنزيه .

كما نفى المعتزلة أيضا " الفوقية " الواردة في القرآن الكريم كما في قوله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ﴾ [45]، والآية ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [46]، لأن الفوقية تدل على الجهة، فجعلوا كون الله فوق العرش بمعنى أنه تعالى خير منه وأفضل، كما يقال الأمير فوق الوزير . وتأولوا آيات المجئ، فقالوا في الآية ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [47]، والآية ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ ﴾ [48]، أن تقديرها وجاء أمر ربك، لأن الله لو كان يجئ (أو يأتى) حقيقة لكان متحركا متجسما[49] . كما تأولوا الوجه الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾ [50]، و ﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ ﴾ [51]، فذهبوا إلى أن هذا لو أخذ على ظاهره فهو يعنى إثبات الجسم، ومن ثم لزم التأويل، فذهبوا إلى أن الوجه في الآية الأولى يعنى الصلة، والتقدير ويبقى وجه ربك وذلك على سبيل المجاز، أما كلمة الوجه في الآية الثانية، فقد أولوها بمعنى "الذات " أى أن المراد به : كل شئ هالك إلا ذاته أى نفسه، واستندوا في ذلك إلى اللغة، فذهبوا إلى أن الوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد أى ذاته جيدة [52] .

وترتيبا أيضا على قولهم في التوحيد بنفى الجسمية والأعضاء والجوارح عن الله تعالى، وتنزيهه عن ذلك، أولوا كلمة " اليد " التى وردت في قوله تعالى : ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [53] بالقوة، كما أولوا " اليدين " فى قوله تعالى : (يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) بمعنى النعمة[54].

وتأولوا كذلك كلمة (العين) بمعنى العلم، وذهبوا إلى أن قوله تعالى : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ [55] أنها بمعنى : بعلمى . وايضا تأولوا "الجنب" بمعنى " الأمر " وقالوا فى قوله تعالى : ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ أنها بمعنى : في أمر الله [56] .

وهكذا كان نهج المعتزلة في تأويل غير ذلك من الآيات المتشابة، وكذا الأخبار والأحاديث التى رويت في مثل ذلك، دفاعا عن معتقدهم في نفى الجهة والجسمية والأعضاء والجوارح، وما شابه ذلك مما يؤدى إلى القول بالتشبيه او التجسيم على الله تعالى .

قول الأباضية في الصفات الخبرية :

والأباضية بقولهم في مسألة الصفات الخبرية يقعون ضمن من قالوا بضرورة تأويل هذه الألفاظ التى وردت في القرآن الكريم أو في أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، من نحو الوجه، والإستواء، واليد... الخ مما ذكرناه سابقا، ويحذرون من أخذ هذه الألفاظ على ظاهرها، لأنها لو أخذت كذلك لكان الوصف لله تعالى بما لا يليق به، ويؤدى بقائله إلى التجسيم والتشبيه مما يتنافى مع القول بتنزيه الله تعالى، هذا فضلا عن أنه يؤدى إلى مناقضة القرآن الكريم بعضه بعضا.

وعلى هذا يحملون على من أخذوا هذه الألفاظ على ظاهرها ويحاججوهم ويقيمون الأدلة على خطأهم، ولنقرأ معا قول أبى عمار

عبدالكافي وهو يناظر من قالوا بهذا من المشبهة، يقول : " فنقول لهم : أخبرونا عن جميع ما خاطب الله به عبادة في كتابه مما دلهم به على صفته، وعلى فلعه، وغير ذلك من أخباره وأخبار رسوله – صلى الله عليه وسلم – : أيحمل جميع ذلك على ظاهره، دون سائغة، وعلى معقولة دون مفهومه، وعلى حقيقته دون مجازه، أو يجمل على ما يسوغ في حكمة الله تعالى وعدله، وعلى ما يليق به في صفته، دون ما لا يليق به، وعلى ما تستعمله أهل اللغة والناس بينهم في خطابهم، مما تقتضيه دلالة القياس دون عبارة اللفظ ؟ فإن هم قالوا : إن جميع ذلك يحمل على المعقول دون المفهوم، وعلى الظاهر دون السائغ، ولو أن ذلك الظاهر والمعقول يخرج إلى غاية الفساد من القول، ونهاية المتناقض من الكلام. قيل لهم : أليس قد قال الله عز وجل : ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [57]، وقال : ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [58]، وقال : ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [59]، وقال : ﴿وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [60]، وقال : ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ أَوْ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ﴾ [61]، وقال : ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [62]. أتحملون هذا كله على الظاهر دون السائغ من الكلام، وعلى المعقول من الخطاب دون المفهوم ؟

فإن قالوا : نعم، قلنا : فهم إذن صم لا أسماع لهم يسمعون بها ما يخاطبون به، وعمى لا أنظار لهم يدلون بها ما يبصرون عليه، ولا عقول لهم يعقلون بها ما يكلفون به، وبكم لا ألسنة لهم فينطقون بما يلزمهم، فينبغي على هذا المعنى أن يكون الله عز وجل خاطب من لا يسمع ولا يبصر، وذمه بأنه لا يسمع ولا يبصر، وكلف من لا يفهم التكليف، ولا

يحتمله، ولا يعقله، فهذا فعل العابث السفيه، ومن القول الذى لا يقول به أحد من الناس عالم ولا جاهل، تعالى الله عن ذلك [63] .

وقد بان بذلك سخف ونقص المنهج الذى أخذ به أولئك الذين فهموا تلك الألفاظ التى وردت في القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية في وصف الله تعالى من نحو الوجه والإستواء والقدم ونحوه على ظاهرها، كما اتضح عند هؤلاء المشبهة والمجسمة ومن سار على منوالهم الأمر الذى جعل الأباضية يلزمون أنفسهم بضرورة تأويل هذه الألفاظ، طبقا لمنهج التأويل المتعارف عليه بين العلماء، على ضوء المحافظة على قواعد استعمال اللغة العربية فضلا عن عدم المصادمة مع ما هو ثابت ومحكم في كتاب الله، وقد ارتأوا ذلك حتى لا يقعوا فيما وقع فيه غيرهم في حق الله تعالى، يقول صاحب الموجز : " فقد حملنا جميع ذلك – يقصد الألفاظ الواردة بالصفات الخبرية – على المفهوم من الكلام دون المعقول، وعلى السائغ فى صفة الله تعالى واللائق به، والجائز في لغة العرب مما تقتضيه . دلالة القياس دون عبارة اللفظ، ويؤكده مما سواه من نص القرآن الذى لا يعتريه التأويل، ولا يعارضه منحول التفسير، ولو حملت جميع هذه الآيات على أظهر ظاهرها " والأحاديث ... على أظهر ظاهرها لخرجت إلى أفحش الفحش من الكلام، وأقبح القبيح من المقال فيما لا يقول به أحد من الناس، ولا يجوزه مشبه ولا غير مشبه، فإذا تناظرت الأخبار، وتقاومت المعانى رجع بها إلى أسوغها في صفة الله تعالى، وأليقها به فى عدله عز وجل، وحكمته، وأولاها بمخاطبة العرب فيما بينها في كلامها، ويحمل جميع ذلك على ما تقتضيه دلالة القياس الذى لا يكذب مثلها ولا يتناقض معناها " [64] .

بهذه القاعدة التزم الأباضية في مواجهتهم لخصومهم، وفى تناولهم لهذه الألفاظ الواردة في كتاب الله تعالى وفي أحاديث رسول الله – صلى

الله عليه وسلم - ، وفيما يلى نتناول تأويلاتهم لما وقعت عليه يدنا من هذه الألفاظ .

وجه الله :

وتعلق الوجه بما جاء في قوله تعالى : ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ ، و ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ والأباضية يتأولون الوجه في هاتين الآيتين بـ"الذات" وعلى أن يكون تأويله في الآية الأولى ويبقى ذات ربك وفى الآية الثانية = كل شئ هالك إلا ذاته يعنى إلا هو .

وهم يبنون تأويلهم هذا على ضرورة عدم إطلاق الوجه على الله تعالى بالمعنى الظاهر، فيقعوا فيما وقع فيه المشبهة والمجسمة، وهو ما ينكره الأباضية بل وجميع المسلمين . كما يبنونه على استعمالات العرب للوجه في لغتهم ويعنون به الذات، من نحو ما جاء في قول الشاعر :

وجوه يوم بدر ناظرات   إلى الرحمن يأتى بالفلاح

والعرب تطلق الوجه على الذات، كما تطلقه على غير الذات وفى اطلاقه على الذات مجاز إرسالى، علاقته اطلاق اسم الجزء على الكل، كما تقول العرب : ما فعلت هذا إلا لوجه فلان أى لفلان، وفعلت هذا كرامة لوجهك أى لك، وانفقت هذا لوجه الله أى لثوابه، ووجه البلدة أى كبيرها [65] .

الإستواء على العرش :

وتعلق الإستواء على العرش بقوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [66]، ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [67]، وانفرد أبو عمار عبد الكافى بتأويل ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ بأنه يعنى العلم والحفظ والقدرة والإحاطة والظهور بالسلطان والقدرة [68]. كما عاد وشارك غيره من

علماء الأباضية في القول بتأويل الإستواء بمعنى الملك، وعبروا عنه بالقهر والغلبة والاستيلاء .

وقد دللوا على صحة تأويلهم بضرورة هذا التأويل، حتى لا يقعوا في وصف الله بالجسمية، ذلك لأن " الإستواء " لو ترك على الاستقرار والتمكن للزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرش، أما مثله، أو أكبر منه، أو أصغر، وكل ذلك محال، وما يؤدى إلى محال فهو محال[69] .

كما أيدوا قولهم بما هو مشهور في استعمال الإستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة والقهر في استعمالات العرب في لغتهم العربية من نحو قول الشاعر :

قد استوى بشر على أرض العراق . من غير سيف، أو دم مهراق

وقالوا بأن تخصيص ذكر العرش بالاستيلاء مع أنه تعالى مستول على جميع المخلوقات، لأن العرش أعظمها ، وإذا كان مستوليا على أعظمها ، فهو مستول على أحقرها بطريق الأولى . كما رد الشيخ السالمي أيضا على من زعم أن التأويل للاستواء بالاستيلاء والغلبة يستدعي المحاولة والمزاولة حتى يتم له ذلك بأنه لا يسلم بذلك اللزوم لأن ما ذكر ليس من مدلول اللفظ وإنما هو من مألوف الوهم، وذلك أن الحس شاهد أن استيلاء بعضنا على بعض مقرون غالبا بمحاولة ومزاولة، فقضى الوهم بذلك . وقد تقدم أن الله لا يشابه خلقه في ذات ولا صفة ولا فعل، وبهذا يسقط هذا الزعم[70] .

العين :

وتتعلق " العين بما جاء في قوله تعالى : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [71]، وقوله : ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [72]، و ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [73]. وذهب المشبهة ترتيبا على فهمهم الخاطئ، لهذه الآيات بأن لله عينا وعيونا، تعالى الله عن ذلك، وإذا أضفنا إلى ذلك تعلق المشبهة بما وري عن الرسول – صلى الله عليه وسلم - : " إن الله خلق آدم على صورته، فلابد من أنهم يقولون بأن له وجها ورأسا وقفا، وغير ذلك مما يؤدى إلى التشبيه والتجسيم[74]. وهو الأمر الذى يرفضه الأباضية، ذلك لأن الله تعالى، يتعالى ويتنزه عن كل ذلك، وإنما هي عبارات يتخاطب بها البشر فيما بينهم، فخاطبهم عز وجل فيما بينهم وإياه لاستقرار معانيها عندهم في حق الله تعالى، فلا يذهبون بها إلى غيرها، وقد علموا أن الله جلت قدرته مباين لهم في الأحوال كلها، كما وضح لهم ذلك في قوله : ﴿كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾. فاستقر في الأذهان انتفاء ما يوهم النقصان في حق الملك الديان، تبارك وتعالى، مع علمهم أيضا بوجود المجازات والاستعارات في لغتهم الفصحى، وهى أكثر من أن تحصى، بل القرآن مشحون منها بحيث يسلم لها العربى راغما، أو يخضع لمعانيها طائعا، ولا يستنكر شيئا من مبانيها ووجودها في السنة كوجودها في القرآن والأصل واحد ولا خلاف لديهم فيها أبدا، فمن حاد عن نهجهم فقد رمى نفسه في لجة لا يدرى خلاصه منها أبدا " [75].

وعلى هذا فقد تأول الأباضية العين بمعنى الحفظ على سبيل المجاز الإرسالى، علاقته اسم السبب الذى هو الباصرة على المسبب الذى هو الحفظ، لأن الحفظ لا يحصل غالبا إلا بها [76].

كما أنه — فيما رأوا — في تفسير العين بالباصرة في هذه الآيات بعد عن المعقول، ذلك لأن تفسيرها بالباصرة في قوله تعالى :﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ يؤدي إلى كون موسى عليه السلام فوق عينه الباصرة، وأيضا تفسيرها بالباصرة فى قوله تعالى : ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ يلزم منه أن تكون سفينة نوح عليه السلام تجرى بأعينه التى يبصر بها، وكل هذا مما لا يقل به عاقل .

اليد :

والمقصود هنا " اليد " التى وردت في قوله تعالى : ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [77]، ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [78]، ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [79]، ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴾ [80] . وبهذه الآيات استدل المشبهة على أن لله تعالى يدا، بل ألزمهم الأباضية سيرا على منهجهم في حمل الآيات على ظاهرها أن يقولوا بأن لله أيديا كثير، يذهب الشيخ السالمى إلى أنه إن كانت اليد بمعنى الجارحة وهو ما يقول به المشبهة فحمل الآيات عليها محال مما يلزم من تشبيه الله تعالى بخلقه .... ولا يتم استدلال المشبهة لهذه الآيات على مطلوبهم، لأنهم يزعمون أن لله يدين و وفى ﴿ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ ﴾ صيغة الجمع، فإن حملوها لمعنى ظاهرها لزم أن له أيديا من الثلاث فصاعدا، وإن تأولوا الجمع بالتثنية حملا على قوله تعالى ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ لزمهم صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، لأن إطلاق لفظ الجمع على الإثنين مجاز لغة، فوقعوا فيما فروا عنه عن العدول عن الحقيقة إلى المجاز مع ما ارتكبوه من فحش التشبيه [81] .

والأباضية يرفضون أخذ " اليد " في هذه الآيات على ظاهرها، ويتأولوها بمعنى القوة، أو القدرة فى قوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَـٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾﴾ ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ و﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ كما يتأولوها بمعنى النعمة في الآية : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. يقول الشيخ السالمى فإنه يتعين تأويل اليدين بالنعمتين الظاهرة والباطنة، أو العاجلة والآجلة، لأن القدرة غير متعددة، لأن صفات الذات عين الذات لا شئ آخر، فيتعدد تارة ولا يتعدد أخرى . لا يقال أنه لا يلزم من تثنية اليد [82]. تعدد القدرة فإنها وردت بمعنى القدرة، وهى مثناة ومجموعة، لأنا نقول إن تثنيتها وجمعها في تلك المواضع لبيان كمال القدرة لا لتعددها، وهنا لبيان تعدد النعم بدليل السياق "[83] . وقد أورد المشبهة قول الله تعالى : ﴿وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ ، واستدلوا به على أن لله يد، وهو ما يدخل فيما سبق للأباضية أن فندوه ورفضوه من قبل . ويضيف صاحب " الموجز " تفنيدا جديدا إلى ما سبق، يعتمد فيه على ما ورد فى القرآن الكريم والسنة، أو فى استعمال العرب لليمين واليد في اللغة، ولا يمكن أن يراد بها الجارحة، وإنما كانت ترد مجازا ويراد بها شئ آخر، يقول أبو عمال : " ولو كنا حتى سمعنا بيمين لم يكن بد من أن يكون اليمين يدا جارحة . كأن إذا قال الشاعر :

فلما تغشى كل شهر ظلامه وألقى يدا في كافر الشمس مغرب

وقال آخر يصف ظليما[84] ونعامه :

فتذكر ثقلا وثيدا بعد ما ألقت ذكاء[85] يمينها في كافر

أوجب أن يجعل للشمس يدين يسارا ويمينا .... وقال الله جل جلاله: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ [86]، وقد علمنا أن الله لم يعن يمينا ولا شمالا، ولو كان الكلام يوجب أن نأخذ الكلام بظاهره، وندع باطنه، لكانت الآية خاصة في كل من له يمين دون الأقطع من أصل المنكب. وكذا قال الله لنبيه – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾ [87]، ولم يرد الله بذكره هذه اليد المركبة في بدنه، وإنما نهاه عن البخل والسرف جميعا، لأن هذا النهي قد وقع على الأعسم [88]، وعلى الأجذم [89]، وعلى من لا يد له إذا كان ذا جدة. وعلى هذا المعنى قالت اليهود : ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ﴾ [90]، وليس أن اليهود من دينها ومن اعتقادها أن لله يدا كأيدينا وأنها غلت إلى عنقه على مثال الغل الذي نعرف " [91].

وبهذا وبغيره ظهر واضحا تهافت قول المشبهة بتفنيد مدعاهم في أخذ لفظ اليد واليمين على ظاهرا، وثبت ضرورة ما اتجه إليه الأباضية في تأويلهم لليد وغيرها، من واقع الكتاب واستعمالات اللغة.

الإصبع :

وهو مأخوذ مما روي عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : " إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن "، وقد تأوله الأباضية بمعنى القدرة فيكون المعنى في الحديث : تحت قدرة الرحمن يقلبه كيف شاء، يقول صاحب " المشارق " : " وإطلاق الأصابع على القدرة مجاز مرسل علاقته السببية لا يقال إنه يلزم أن يكون قلب غير المؤمن ليس في قدرة الله، لأنا نقول : لا يلزم ذلك، لأن ذكر قلب المؤمن خاصة

مع أن القدرة شاملة للكل لتشريف المؤمن على غيره، كما يقال : بيت الله، لتشريف البيت على غيره من البيوت " [92].

الساق – القدم – الرجل :

أما " الساق " فمن قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ [93]. وأما "القدم" فقد وردت فيما روى عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ضمن أحاديث مطولة، منها : " فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط أى حسبى حسبى "، وفى رواية أخرى : " حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها إلى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك "، وفى أخرى : " يقال لجهنم هل امتلأت، وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول قط قط ". وأما " الرجل " فقد ورد ذكرها أيضا في حديث طويل جاء فيه : " فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فيها فتقول قط قط، فهنالك تمتلئ وينزوى بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحدا " [94]. وتعلق المشبهة كعادتهم بهذه النصوص فأثبتوا لله تعالى ساقا وقدما ورجلا، وهو ما يرفضه ويفنده الأباضية .

وقد تأولوا " الساق " بـ " الأمر الشديد " نأيا عن الوقوع فيما وقع فيه المشبهة أساسا، واعتمادا على أمرين :

الأول منها : هو ما ورد عند العرب في لغتهم من استعمال للساق، دون أن يقصدوا به الساق بمعنى العضو الجارحة . وقد تقول العرب " قد قامت الحرب بنا على ساق " وليس تريد لها رجلا وساقا، وقد قال الشاعر : وقام الشر منه على ساق .

وقال آخر :

أخو الحرب إن عضت به الحرب عضها   وأن شمرت عن ساق الرب شمر

وقال آخر :

وذاقت كموج البر تعبو عبابهـــــــا   وقامت على ساق وحان التلاحق

وواضح هنا من هذه النصوص أن الساق لم يعن بها المعنى الظاهر

والثانى : هو ما جاء في الأخبار مما يؤيد تأويلهم الذى أخذوا به، نقل أبو عمار عبد الكافى " عن عاصم بن كليب قال : رأيت سعيد بن جبير غضب غضبا شديدا لم أره غضب مثله قط، فقال : أتقولون قولا عظيما – يعنى التشبيه الذى ذكروا – قال سعيد : إنما يعنى يوم يكشف عن الأمر الشديد "[95]. وقد روى الطبرى مثله في تفسيره للآية ذاتها، قال : " حدثنا ابن حميد، قال :حدثنا مهران عن سفيان عن المغيرة عن إبراهيم عن ابن عباس : يوم يكشف عن ساق، قال : عن أمر شديد.

أما " القدم " فذهب الأباضية بشأنها أنه (على تقدير صحة هذه الروايات فهى على حذف مضاف تقديره حتى يضع معاند الجبار أو معاند الرب فيها قدمه، وهو من علم الله معاند به ولا يلزمنا تعيينه . وبالمثل قالوا في تأويل الرجل في " حتى يضع رجله " [96] .

وجاء في تعليق الدكتور عبد الرحمن عميره على هذه النصوص بما يؤيد التأويل من نحو ما نقله عن جار الله الزمخشرى في كتابه "الفائق في غريب الحديث " فى ما روى " حتى يضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها – وضع القدم على الشئ مثل للردع والقمع . فكأنه قال يأتيها أمر الله فيكفيها عن طلب المزيد فترتدع . وما حكى عن أبى عبيدة الهروى عن الحسن البصرى أنه قال : القدم هم الذين قدمهم الله لها من شرار خلقه وأثبتهم لها . وكذا فيمن يرويه بلفظ " الرجل " فإنه

يقال : رجل من جراد ، فيكون المراد يدخلها جماعة يشبهون في كثرتهم الجراد فيسرعون التهافت فيها " [97] .

جنب الله :

وهو المأخوذ من قوله تعالى : ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ [98] . والأباضية مع رفضهم لأخذها على ظاهرها مما يجعل لله جنبا بالمعنى الظاهر، يذهبون إلى تأويلها بـ " أمر الله " ويكون تقديرها على ما فرطت في أمر الله . لأن الندم إنما يقع على ترك الأوامر وارتكاب المناهى . يتأيد ذلك عندهم بما وجدوه في اللغة، والعرب تطلق الجنب على الأمر، قال الشاعر :

أما تتقين الله في جنب عاشق   له كبد حرى وعين ترقرق [99]

المجئ والإتيان :

ويتعلق المجئ بقوله تعالى : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [100] ، وكذلك الإتيان بقوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [101] .

والأباضية يتأولون " المجئ " و " الإتيان بالأمر والقضاء " . ويدلل صاحب " الموجز " على ضرورة هذا التأويل، وتفنيد رأى المشبهة الذين أخذوا فيه المجئ والإتيان على ظاهره بطريقين :

الأول يقيمه على مواجهة الخصوم بغير ذلك من الآيات والمشهور فى اللغة حيث استخدم اللفظان عينهما ، ولا يمكن حملهما فيها على ظاهرهما ، فيقول مناظرا المشبهة : " وقد قال تعالى أيضا : ﴿ وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾ [102] ، أتقولون : إنه جاء إليهم في الأرض وهو في

السماء بزعمكم ؟ . وقال : ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ ﴾ [103] .
أفتقولون إنه ظهر لهم من تحت الأرض ؟ . وقال : ﴿ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ [104] .
أفتقولون : ذهب به من الأرض إلى السماء أو ما تقولون فى أمثال هذا من أخبار الله تعالى عن نفسه بالإتيان والذهاب وهو كثير ؟ فإن قلتم إنما جاءهم الكتاب من عند الله ولم يأتهم الله نفسه، وقلتم : إن قولهم : ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ ﴾ أى أبطل مكرهم بالنبى صلى الله عليه وسلم — وكيدهم له، و ﴿ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ أى أذهب نورهم، قلنا لهم : قد صرتم إلى المجازات، وتركتم قطع الشهادات، فكذلك قولنا فى قوله : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ أى جاء أمره وثوابه وعقابه . وقد يقول الرجل لعبده : لا جاء الله بك ولا ذهب بك، وليس يريد أن لله فى نفسه ذهابا ومجيئا " [105] .

والثانى : يقيمه على ما ورد فى تفسير الصحابة والتابعين للآية بأمر الله فيقول وكذلك روى فى التفسير عن الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله : (وجاء ربك) أى : جاء أمر ربك وقضاؤه . وكذلك فى قوله : (أن يأتيهم الله) أى : أن يأتيهم أمره وقضاؤه فيفصل بينهم وهو قول الحسن ومجاهد، قال الحسن : يعنى بأمره وقضائه، وكذلك قال أبو صالح صاحب التفسير : وجاء أمر ربك، أى : قضاؤه " [106] .

مشكلة خلق القرآن

يدخل الحديث عن مشكلة خلق القرآن أو كلام الله ضمن الحديث عن صفات الله، لكن جرى العرف على أن يفرد لها حديث خاص فى الدراسات الكلامية، وذلك لأنها شغلت المفكرين فى الإسلام ردحا طويلا من الزمن، واحتلت مساحة كبيرة من دراساتهم، وامتحن

بسببها الكثيرون من المسلمين، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل الذى سجن وعذب بسبب عدم قوله بأن القرآن مخلوق .

ويذهب البعض إلى أن هذه المشكلة أصلا مشكلة دخيلة على الفكر الإسلامى، ومن ثم لم تثر بشكل ملحوظ بين الرعيل الأول من المسلمين بدءا من عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولا فى عصر الصحابة والتابعين، فلم يسأل أحد : هل القرآن أو كلام الله قديم أو محدث أو مخلوق . ولكن من اتساع الدولة الإسلامية واحتكاك المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات والحضارات الأخرى ظهرت هذه المشكلة، ويغلب أصحاب هذا الرأى أن القول بخلق القرآن وفد إلى المسلمين من اليهود، والقول بقدمه جاءهم من النصارى، وهو ما يؤكده أحد الباحثين في قوله : " ورأينا من قبل أن منشأ القول بخلق القرآن كان بتأثير اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة . أما القول بأزلية القرآن فيظهر أنه يرجع أيضا إلى أصل أجنبى، والمرجح أنه مستمد من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة " [107] .

على أية حال أثيرت هذه المشكلة بين المسلمين بصرف النظر عن السبب فى إثارتها، أو مصدر التأثر في القول بها، وذهب فيها المفكرون المسلمون مذاهب متباينة، تتأرجح بين القول بالقدم أو الحدوث، ورتبوا على مذاهبهم نتائج خاصة فيما بينهم، كانت سببا في الصراع، والطعن والامتحان .

فاختلف القائلون بالقدم إفراطا وتفريطا، فوجدنا منهم من يذهب إلى الإطلاق في القدم للقرآن معنى وحرفا وكلمات، مكتوبة كانت أو مسموعة، وممن ذهب إلى هذا نجد الحشوية الذين يقول عنهم الجوينى في هذا الشأن : " وذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله

تعالى قديم أزلى، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القرآن ونغماتهم عين كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم بأن المسموع صوت الله تعالى، تعالى الله عن قولهم، وهذا قياس جهالاتهم. ثم قالوا إذا كتب كلام الله بجسم من الأجسام رقوما ورسوما وأسطرا وكلما فهى بأعيانها كلام الله القديم "[108].

أما أهل السنة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل فقد ذهبوا إلى القول بأن القرآن كلام قديم أزلى غير مخلوق، وفى تدليل الإمام أحمد على قدم القرآن قال لرجل سأله: " ألست مخلوقا ؟ قال: بلى، فقال: أو ليس كلامك منك ؟ قال: بلى. والله ليس بمخلوق، وكلامه منه " ومراده ان المخلوق إذا كان كلامه صفة له هو داخل في مسمى اسمه، وهو قائم به، فالخالق أولى أن يكون كلامه صفة له داخل فى مسمى اسمه، وهو قائم به، لأن الكلام صفة كمال، وعدمه صفة نقص، فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم، والخالق أحق بكل كمال من غيره"[109] الأمر الذى ينتهى معه إلى القول بأن القرآن صفة. لله تعالى القديم وهو — أى القرآن — قديم غير مخلوق.

وقد قصد الإمام أحمد بكلام الله القديم، المعنى واللفظ الذى يؤدى هذا المعنى، أما الصوت الذى سمع به القرآن، أو المداد والأوراق التى يكتب بها وعليها القرآن، والتى هى من فعل العباد فهى مخلوقة ولذا نجده يقول: " من قال اللفظ بالقرآن، أو لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى، ومن قال إنه غير مخلوق فهو مبتدع.

وفى بعض الروايات عنه: " من قال لفظى بالقرآن مخلوق يعنى به القرآن فهو جهمى، لأن اللفظ يراد به مصدر لفظ يلفظ لفظا، ومسمى هذا فعل العبد، وفعل العبد مخلوق، ويراد باللفظ القول الذى

يلفظ به اللافظ، وذلك كلام الله لا كلام القارئ . فمن قال إنه مخلوق فقد قال إن الله لم يتكلم بهذا القرآن . وأن هذا الذى يقرؤه المسلمون ليس هو كلام الله، ومعلوم أن هذا مخالف لما علم بالإضطرار من دين الرسول . واما صوت العبد فهو مخلوق " [110] .

وقد شرح شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ما نسبه إلى الإمام أحمد بن حنبل مبينا أن أحمد بن حنبل قد فرق بين أمرين القرآن بمعناه وألفاظه وبين صوت العبد الملازم لقراءة القرآن، أو المداد والأوراق وغيرها المستخدم في كتابة القرآن ورسمه . والأول عنده هو كلام الله وهو قديم، والثانى هو من أفعال العبد وهو مخلوق . فقال : " وقد صرح الإمام أحمد وغيره بأن الصوت المسموع صوت العبد ولم يقل أحمد قط : من قال إن صوتى بالقرآن مخلوق فهو جهمى . وإنما قال : من قال لفظى بالقرآن . والفرق بين لفظ الكلام وصوت المبلغ له فرق واضح فكل من بلغ كلام غيره بلفظ ذلك الرجل فإنما بلغ لفظ ذلك الغير لا لفظ نفسه، وهو إنما يبلغه بصوت نفسه لا بصوت ذلك الغير . ونفس اللفظ والتلاوة والقراءة والكتابة ونحو ذلك لما كان يراد به المصدر الذى هو حركات العباد، وما يحدث عنها من أصواتهم وشكل المداد، ويراد به الكلام الذى يقرأه التالى ويتلوه ويلفظ به ويكتبه . منع أحمد وغيره من إطلاق النفى والإثبات الذى يقتضى جعل صفات الله مخلوقة، أو جعل صفات العباد ومدادهم غير مخلوق .

وقال أحمد : نقول القرآن كلام الله غير مخلوق حيث تصرف، أى حيث تلى وكتب وقرئ مما هو في نفس الأمر كلام الله فهو كلامه، وكلامه غير مخلوق، وما كان من صفات العباد وأفعالهم التى يقرأون ويكتبون بها كلامه كأصواتهم ومدادهم فهو مخلوق .

ولهذا من لم يهتد إلى هذا الفرق يحار . فإنه معلوم أن القرآن واحد، ويقرأه خلق كثير . والقرآن لا يكثر في نفسه بكثرة قراءة القراء، وإنما يكثر ما يقرأون به القرآن، فما يكثر ويحدث في العباد فهو خلوق. والقرآن نفسه لفظه ومعناه الذى تكلم الله به، وسمعه جبريل من الله، وسمعه محمد من جبريل، وبلغه محمد إلى الناس، وأنذر به الأمم لقوله تعالى : ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ قرآن واحد . وهو كلام الله ليس بمخلوق " [111] .

ثم جاء بعد ذلك دور المعتزلة في الحديث عن كلام الله تعالى وهل هو مخلوق أو غير مخلوق، وكانوا للحق واضحين ومحددين فيما ذهبوا إليه، فبدءا ذى بدء حددوا المقصود عندهم بكلام الله، كما هو في الشاهد، وقالوا به فى حق الغائب، يقول القاضى عبد الجبار : " والذى نختاره في حد الكلام أنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاما، وما فارقه لم يجب كونه كلاما، وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاما، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفا منظومة " [112] .

هذا هو حد أو تعريف المعتزلة للكلام كما فهموه من العالم المشاهد، أى كما هو مفهوم من كلام البشر، ثم سحبوا هذا على العالم الغائب، أى على كلام الله تعالى، ولما كان ذلك كذلك، حكموا عليه بالمخلوقية، أى كونه مخلوقا، وهو ما اعتمدوه ودللوا عليه بالقول : " والذى يدل على حدوث كلامه، الذى ثبت أنه كلام له، أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفا منظومة، وأصواتا

مقطوعة، وقد ثبت فيما هذه حاله أنه محدث لجواز العدم عليه ..... فإذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام، فتجب استحالة قدمه، لأن كل مثلين استحال في أحدهما أن يكون قديما فيجب أن يستحيل في الآخر، ولأن من حق القديم أن يكون قديما لنفسه، فما شاركه في جنسه فيجب أن يكون قديما، فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا وجب القضاء بحدوثه، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وانعامه " (113).

ثم جاء الأشعري والأشاعرة واتخذوا موقفا وسطا بين الاتجاهين السابقين فى كلام الله، فقسموا القول فيه على اطلاقين، أحدهما ما يتعلق بكلام الله النفسى – حسب تعبيرهم – والآخر ما يتعلق بكلام الله تعالى المنطوق، أو المكتوب في شكل أصوات وحروف وكلمات : وأقروا بأن هذا غير ذاك وهو ما شرحه الجوينى مبينا الفرق بين هذين المستويين : مستوى الكلام النفسى، وهو الحقيقى عنده، ومستوى التعبير عنه بالعبارات أو الإشارات، وبالنسبة لكلام الله الأول قديم والثانى مخلوق أو حادث، يقول الجوينى : " والكلام الحقيقى شاهدا، حديث النفس . وهو الذى تدل عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدل عليه الخطوط والرموز والإشارات وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس، ولذلك قال الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ومن الشواهد على ذلك من كتاب الله عز وجل، في الإخبار عن المنافقين قوله تعالى : ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ﴾ الآية(113)، ونحن نعلم أن الله تعالى لم يكذبهم في إقرارهم، وإنما يكذبهم فيما تجنه سرائرهم وتكنه ضمائرهم .

وإذا ثبت أن القائم بالنفس : كلام، وليس حروفا منتظمة، ولا أصواتا مقطعة من مخارج الحروف، فليستيقن العاقل أن الكلام القديم: ليس بحروف ولا أصوات، ولا ألحان ولا نغمات فإن الحروف تتوالى، وتترتب، ويقع بعضها مسبوقا ببعض – وكل مسبوق حادث – وكلام الله تعالى مقروء بألسنة القراء محفوظ بحفظ الحفظة، مكتوب في المصاحف على الحقيقة . والقراءة أصوات القارئين ونغماتهم، وهى من الأفعال التى يؤمر بها وينهى عنها، ويثاب المكلف عليها، وقد يعاقب على تركها . وكلام الله تعالى هو المعلوم المفهوم منها . والحفظ حفظ الحافظ، والمحفوظ كلام الله عز وجل . والكتابة أحرف منظومة، وأشكال مرقومة – وهى حوادث، والمفهوم منها كلام الله تعالى . كما أن الله تعالى : مكتوب معلوم مذكور، وهو غير ذكر الذاكرين، وعلم العالمين، وكتابة الكاتبين " (114) .

وقد دلل الأشعرى على قدم كلام الله تعالى بالمعنى النفسى، مستدلا بأكثر من دليل، نذكر منها ما جاء في قوله : " إن قال قائل : لم قلتم إن الله تعالى لم يزل متكلما، وأن كلام الله تعالى غير مخلوق؟ قيل له : قلنا ذلك لأن الله تعالى قال : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (115)، فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله تعالى قائلا له : (كن) والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولا له، لأن هذا يوجب قولا ثانيا، والقول في القول الثانى وفى تعلقه بقول ثالث، كالقول في القول الأول وتعلقه بقول ثان، وهذا يقتضى ما لا نهاية له من الأقوال، وهو فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقا" (116)، وهو ما يؤكد القول عنده بقدم كلام الله تعالى كصفة له قائمة بذاته، أما الحروف والأصوات التى تؤدى هذا المعنى فهى ولاشك حادثة (117) .

وفى الحقيقة عند النظر إلى أقوال المتكلمين التى عرضنا لها في إيجاز، وبالرغم من تباينها من حيث ظاهرها، نجد عند التأمل فيها، أنها ما كانت تتحمل كل هذا الصراع والتباين فيما بينها، لأننا نرى أن هذا التباين، وهذا الخلاف الذى بدا بينها، ما كان يمكن أن يكون لولا غياب وحدة المنهج، أو سيطرة النظرة الجزيئة إليها، وغياب النظرة الشاملة ذلك لأننا نرى في معظمها أن كلا منها نظر إلى كلام الله تعالى من زاوية غير الزاوية التى نظر منها الآخر إلى الكلام نفسه، ثم جاء من بعدهم من أخذ حكم كل منها على ذلك الجانب من كلام الله وأطلقه على كلام الله ككل، وكانت المقارنة وكان النزاع وكان الصراع بين المتكلمين، ولنأخذ مثالا على ذلك بذكر ما دار من خلال بين أشهر المتخاصمين حول هذه القضية، ألا وهما المعتزلة وأهل السنة، وإلى الأولى نسب القول بخلق القرآن، وإلى الثانية نسب القول بقدم القرآن، فى حين أن المعتزلة حينما قالوا بخلق القرآن قصدوا بذلك فقط الكلام كما هو مشاهد بين الناس أصوات وحروف وكلمات، ولم يتعرضوا إلى شئ من وراء ذلك، يتصل بكون الله متكلما بمعنى نفى الخرس أو العجز عنه، ولم يقولوا بشئ من ذلك، بل أقاموا جانبا أساسيا من مذهبهم على توحيد وتنزيه الله تعالى عن المشابهة مع غيره من المخلوقين، وهو ما أكده السلفيون بل وجميع المسلمين . وكذلك نجد السلفيين عندما قالوا بقدم كلام الله تعالى، قصدوا به الكلام المضاد لوصفه بالخرس أو نحوه، وما دام الله تعالى موصوفا بالكلام، فلابد من أن للكلام هذا معنى وحروفا تدل عليه، وجميعها عندهم لابد من أن تكون قديمة، وهو ما تأكد عندهم كما سبق، ولم يزعموا أبدا أن أفعال العباد التى تدور حول التلاوة أو الكتابة قديمة . وهكذا

نشعر أنه لا خلاف بين معظم هؤلاء المتكلمين، وإنما كان الخلاف لأسباب بعيدة ربما عن جوهر هذه القضية .

قول الأباضية في كلام الله :

وعلى النحو الذى رأيناه عند سائر المتكلمين كان حديث الأباضية عن كلام الله حينما أدلوا بدلوهم أيضا في خضم هذه المشكلة، فوجدناهم يقسمون الحديث عن كلام الله على مستويين أو إطلاقين : أحدهما كلام الله تعالى، أو أن الله تعال متكلم، كصفة كمال ذاتية تعنى نفى الخرس أو العجز أو النقص عنه، والثانى كلام الله كصفة فعل له تعالى، تعنى خلقه تعالى للحروف والألفاظ الدالة على كلامه . وهو بالمعنى الأول قديم قدم الذات شأنه شأن سائر الصفات الذاتية، وبالمعنى الثانى مخلوق شأنه شأن سائر المخلوقات التى تقع تحت عنوان أفعال الله تعالى . وجمهور الأباضية على هذه القسمة ما عدا بعض الأئمة منهم الذين شاركوا المعتزلة في القول بأنها صفة فعل، ولم يتعرضوا إلى ما وراء ذلك . يقول الشيخ السالمى : " واختلف في إثبات الكلام صفة ذات، الجمهور منا ومن غيرنا إلى أنها تكون صفة ذات وصفة فعل، وذهب المعتزلة وبعض أئمتنا إلى أنها صفة فعل فقط"[118] .

وعن قدم القرآن وأزليته كصفة ذات وأنه مخلوق كصفة فعل يقول الجيطالى : إنه تعالى متكلم ليس بأخرس، وكلامه على وجهين : أحدهما الكلام الذى هو صفة له على نفى الخرس عنه، فذلك صفة له في ذاته لم يزل موصوفا به، والثانى كلامه هو القرآن وسائر كتبه المنزلة، ذلك فعل من أفعاله لقوله تعالى : ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾[119]، ولا يسمع الإنسان كلامه إلا بأذنيه وهذا المسموع محدث....... وقد وصف الله تعالى كلامه الذى هو القرآن بالتشابه والتماثل والاتصال

والانفصال، وأخيرا أنه في اللوح المحفوظ، وفى صدور الذين أوتوا العلم، ووصفه بالذهاب والحدوث والنزول وغير ذلك من دلائل الحدث ومعانى المخلوق " [120].

كما استند الأباضية أيضا في تدليلهم على خلق القرآن إلى ما اتصف به من إعجاز، واداة للتعبد، وأنه موحى به على الرسل والأنبياء، وعلى ما جاء في وصفه من أنه مجعول ومنزل على الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأنه قد تم تلقيه ونسخه عن طريق الملائكة في اللوح المحفوظ الذى أودع في بيت العزة من السماء الأولى، ومنها نزل مفرقا على الرسول – صلى الله عليه وسلم – بحسب الوقائع والأحوال في عشرين سنة. وكل هذا دليل عندهم على خلقه [121].

بل ويذهب الأباضية إلى أبعد من ذلك في التدليل على مذهبهم بأن كلام الله كصفة فعل مخلوق مستخدمين المزيد من الأدلة العقلية والنقلية، ومن الأدلة العقلية التى أوردوها نذكر منها ما ذكره " صاحب الموجز " في رده على مخالفيهم ممن قالوا بأنه غير مخلوق : " يقال لمن زعم أن القرآن غير مخلوق : أخبرونا عن القرآن وجميع الكتب المنزلة من الله إلى خلقه على ألسنة رسله، أهى أشياء أم ليست بأشياء ؟ فإن قالوا : بأنا غير أشياء أبطلوها، وجعلوها في حد العدم والتلاشى، فيقال لهم : فما الذى زعمتم أنه ليس بمخلوق ؟ إذ ليس ثم شئ يكون غير مخلوق أو خلقا، ويطل على هذا المعنى أن تكون رسل الله جاءت من عند الله بشئ، وإن الله أنزل على أنبيائه شيئا، وقد قال الله عز وجل : ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [122]، فقال ردا عليهم : ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾ [123]. فلما تبين أن كتاب الله شئ من الأشياء، قلنا لا يخلو هذا الشئ من وجهين لا ثالث لهما : إما أن يكون

محدثا أو غير محدث، فإن قالوا : غير محدث أبطلوا وردوا على الله حيث قال : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾[124]، فإن قالوا : إن الله أحدثه، اقروا بخلقه. ويقال : هل كان القرآن دالا على الله في ربوبيته، شاهدا عليه في وحدانيته ؟ فإن قالوا : لا، أبطلوا، بل هو دال على الله، وشاهد عليه، كما كان سائر الأشياء من الخلق دالا على الله، قلنا : من جعله دالا على الله ؟ ولا يجدون إلا أن يقولوا الله جعله دلالة على ربوبيته، وشهادة على وحدانيته، كما جعل سائر الخلق كذلك، فإذا قالوا ذلك أقروا بخلقه.

ويقال لهم : أخبرونا عن القرآن، أليس محدثا كان بعد أن لم يكن ؟ فإن قالوا : لا، أبطلوا، وجعلوه قديما مع الله، وصاروا إلى مذهب الإثنين، ممن أنبأنا عن باطلهم فيما مضى، فإن قالوا : محدث كائن بعد إذ لم يكن أقروا بخلقه، والحدوث هو الخلق، كما أن الخلق هو الحدوث "[125].

ثم كان التدليل أيضا من النقل على خلق القرآن، على نحو ما فعل صاحب " الموجز " أيضا، حيثما رأيناه يستعرض في استقراء دقيق تلك الصفات المشتركة التى وردت في القرآن الكريم، يصف الله تعالى بها القرآن، كما يصف بها مخلوقاته أيضا من نحو " الجعل "[126]، و"النزول "[127]، و " الحفظ "[128]، و " الحدوث "[129]، و "المتشابه"[130]، و " التفصيل "[131]، و " السمع "[132]، و " الهدى والرحمة "[133]، وأنه "آيات "[134].

وقد انتهى بعد استقرائه للآيات العديدة التى جاءت متضمنة لكل صفة من هذه الصفات مرة مضافة إلى القرآن ومرة أخرى مضافة إلى واحد أو أكثر من مخلوقات الله تعالى، إلى القول : " ومثل هذا في

كتاب الله عز وجل من التمثيل والتشبيه للقرآن بغيره من الخلق مما يوجب أن القرآن داخل في جملة الخلق، غير خارج منها، فيجب عليكم أن تقضوا على القرآن بأنه خلق، كما قضيتم على سائره مما ذكرناه، وما لم نذكره، بانه خلق، كما وقع بالتمثيل به في الصفة، والتشبيه له فى الحلية، أو تقضوا على سائر القرآن مما ذكرنا من الخلق الذى سوى الله بينه وبين القرآن في الصفة على التسوية في الحكم "[135].

ونخلص من هذا كله أن الأباضية في مسألة كلام الله تعالى قد وافقوا أهل السنة في القول بأن الله تعالى متكلم والكلام صفة كمال أزلية قديمة قدم ذاته تعالى، وإن خالفوهم في القول بقدم ألفاظه الدالة والمعبر بها عن هذا الكلام . فأهل السنة يعتبرون الكلام بمعناه ولفظه قديم والأباضية يعتبرون الكلام كصفة تنفى عنه تعالى الوصف بالخرس والنقص صفة ذات قديمة، أما الكلام كحروف وألفاظ ودلالات على كلامه تعالى فمحدث مخلوق . والأباضية يوافقون المعتزلة على القول بكلام الله كحروف وكلمات مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة على النحو الذى عليه الكلام في العالم المشاهد مخلوق، وينفردوا عنهم – أى عن المعتزلة – بإقرار الكلام القديم كصفة ذات قديمة قدم الذات . وهو الذى لا يتعرض له المعتزلة لا بالنفى ولا بالإثبات . كما أنهم – أى الأباضية – لا يتعرضون لما أطلق عليه الأشاعرة الكلام النفسى الذى اعتبروه قديما، وقالوا بدلا من ذلك بالكلام كصفة ذات قديمة تثبت لله تعالى الكمال وتنفى عنه الخرس والنقص، ووافقوهم في القول بحدوث وخلق الروف والكلمات الدالة والمعبر بها عن كلام الله تعالى .

مشكلة الرؤية : رؤية الله تعالى :

تعتبر مسألة " رؤية الله تعالى " من المسائل ذات الصلة بموضوع صفات الله، كما أنها احتلت مساحة واسعة أيضاً في منطقة الخلاف بين المتكلمين، وإن لم يشتد الصراع حولها مثلما حدث حول مشكلة خلق القرآن . وانقسم المسلمون حولها إلى قسمين : المثبتة، ويسميهم البعض الصفاتية، أى " أولئك " الذين أثبتوا الصفات لله تعالى "، والنفاة أو المعطلة، وهم أولئك الذين عرفوا بنفى الصفات عن الله تعالى، أو "تعطيل الذات عن الصفات "، وإلى الفريق الأول انتسب السلفيون وأهل السنة والجماعة، ومن قال بقولهم . وإلى الفريق الثانى انتسب المعتزلة وأضرابهم .

قول مثبتى الرؤية :

اتفق مثبتو الرؤية على إمكانها وإن اختلفوا حول وقوعها في الدنيا والآخرة، فاتفق جمهورهم على وقوعها في الآخرة، وإن قالت طائفة منهم بأنها واقعة في الدنيا والآخرة، واختلف الآخيرون : هل هى واقعة في الدنيا للرسول – صلى الله عليه وسلم – خاصة أم هى واقعة للرسول وللمؤمنين . وانفرد غلاة الصوفية بالقول بانها واقعة للرسول وغيره من المؤمنين في الدنيا . وإلى ذلك يجنح كلام الألوسى إلى درجة أنه يجيز الكيفية في الرؤية لله تعالى في الدنيا وعنه ينقل صاحب " الحق الدامغ " قوله : (نقل المناوى أن الكمال بن الهمام سئل عما رواه الدارقطنى وغيره عن أنس من قوله صلى الله عليه وسلم : " رأيت ربى في أحسن صورة " بناء على حمل الرؤية على الرؤية في اليقظة) فأجاب بأن هذا حجاب الصورة . وعلى هذا الطراز يحمل ما جاء في بعض الروايات المطعون بها " رأيت ربى في صورة شاب – وفى بعضها زيادة – له نعلان

من ذهب " . ومن الناس من حمل الرؤية في رواية الدارقطنى على الرؤية المنامية وظاهر كلام السيوطى أن الكيفية فيها لا تضر، وهو الذى سمعته من المشايخ قدس الله أسرارهم والمسألة خلافية . قال : وإذا صح ما قاله المشايخ وأفهمه كلام السيوطى فأنا ولله تعالى الحمد قد رأيت ربى مناما ثلاث مرات، وكانت المرة الثالثة فى السنة السادسة والأربعين والمائتين والألف بعد الهجرة، رأيته جل شأنه وله من النور ما له متوجها جهة الشرق، فكلمنى بكلمات أنسيتها حين استيقظت، ورأيت مرة فى منام طويل كأنى في الجنة بين يديه تعالى وبينى وبينه ستر حبيك بلؤلؤ مختلف ألوانه فأمر سبحانه أن يذهب بي إلى مقام عيسى عليه السلام ثم إلى مقام محمد – صلى الله عليه وسلم – ، فذهب بى إليهما فرأيت ما رأيت ولله تعالى الفضل والمنة " (136) . بل ذهب الألوسى عقب ذلك إلى ما هو أبعد من ذلك فأخذ يرد النصوص التى تنافى إمكانية الرؤية على النحو الذى ذكره .

وكذلك بالنسبة لمن أثبت أنها واقعة في الدنيا للرسول صلى الله عليه وسلم، والقائلون بهذا يعتمدون على ما رووه من حديث للرسول – صلى الله عليه وسلم – . " عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – رآه بعينه، وقيل إنه حديث ضعيف أخرجه ابن خزيمة في التوحيد بألفاظ مضطربة . وأهل السنة والجماعة ينكرون هذا وهو ما يؤكده شارح العقيدة الطحاوية في قوله بأنه " لم يرد نص بأنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعين رأسه، بل ورد ما يدل على نفى الرؤية، وهو ما رواه مسلم في " صحيحه " عن أبى ذر رضى الله عنه، قال " سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك ؟ فقال " (نور أنى أراه) . وفى رواية : (رأيت نورا) . وقد روى مسلم أيضا عن أبى موسى

الأشعرى رضى الله عنه أنه قال : " قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات، فقال : (إن الله لا ينام ولا ينبغى له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور) وفى رواية " النار لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه " فون – والله أعلم – معنى قوله لأبى ذر " رأيت نورا " : أنه رأى الحجاب، ومعنى قوله (نور أنى أراه) : النور الذى هو الحجاب يمنع من رؤيته، فأنى أراه ؟ أى : فكيف أراه والنور حجاب بينى وبينه يمنعنى من رؤيته ؟ فهذا صريح في نفى الرؤية"[137] .

بقى بعد ذلك من قول مثبتى ما جاء بشأنها لديهم من كونها ممكنة وأنها تقع فقط في الدار الآخرة لا في الدنيا . وقد سلك مثبتو الرؤية في التدليل على إمكان رؤية الله أو جوازها طريق العقل والنقل، وبالنسبة إلى طريق العقل نجدهم يربطون في تدليلهم على إمكان رؤية الله تعالى بين إثبات إمكان الرؤية، وبين إيمانهم بالصفات الذاتية لله تعالى، من نحو الربط بين ضرورة إمكان الرؤية وبين الإيمان بأن الله موجود، والربط بين إمكان الرؤية لله تعالى وبين الإيمان بأن الله قادر على كل شئ، ومن مظاهر قدرته تعالى أنه قادر على أن يرينا إياه . ونجد المسلك الأول الذى يقوم فيه التدليل على إمكانية الرؤية اعتمادا على كون الله موجودا مذكورا عند الإشعرى، حيث يقول :

" ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل، وإنما لا يجوز بداية أن يرى المعدوم، فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل .. "[138]، وهو دليل معتمد عند السلفية بل يعتبره ابن تيمية مأخوذ

من كلام السلف والإئمة، وقد ذكره حنبل عن الإمام أحمد كما رواه الخلال في كتاب السنة، بل نجد ابن تيمية يسوق الدليل بطريقة أخرى فيقول : " وهناك طريقة أخرى، وهى أن نقول إن كل موجود فالله قادر على أن يجعلنا نحسه بأحد الحواس الخمس، وما لا يكون ممكن إحساسه بإحدى الحواس الخمس فإنه معدوم " [139]، ولما كان الله تعالى مثبت الوجود، فلابد من أنه ممكن الإدراك بالحواس، ومن الحواس حاسة البصر، فهو ممكن الرؤية بالأبصار .

أما دليل المثبتين العقلى الذى يربطون فيه بين إمكانية الرؤية وبين الإيمان بأن الله قادر على كل شئ، ومن ثم فإنه قادر على أن يرينا نفسه، وإنكار ذلك يلحق بالله تعالى عكس كونه قادرا، تعالى الله عن ذلك، وكما يقول ابن تيمية فهذا " أمر مستقر في فطر المؤمنين، لايشكون في أن الله تعالى قادر على أن يريهم نفسه، وإنما يشكون هل يكون ذلك أو لا يكون كما سأل المؤمنون النبى - صلى الله عليه وسلم - " هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : (نعم، هل تضارون في رؤية الشمس) .... فإنما كانوا شاكين هل يرون ربهم، لم يكونوا شاكين هل يقدر على أن يريهم نفسه، وكذلك في المعاد يعلمون أنهم عاجزون عن رؤيته، كما أنهم عاجزون عن أن يقدروا بسمعهم وببصرهم على أكثر مما هم قادرين عليه، كما يعجزون عن رؤية الأشياء البعيدة والأشياء اللطيفة مع علمهم أن الله قادر أن يريهم ذلك [140] .

إذن فلا خلاف حول جواز إمكان رؤية الله لأن ذلك عندهم ذلك أمر معلق بقدرة الله تعالى، وهو القادر على كل شئ، ومن ثم قادر على أن يريهم نفسه فلا شئ مستحيل عليه تعالى، إذن فأمر رؤيته ليس بمستحيل، بل ممكن . وبهذا فهى ليست موضوع سؤالهم، وإنما موضع

السؤال هو هل يقدرهم الله تعالى على ذلك، بأن يقويهم على رؤيته أم لا .
يقول ابن تيمية : " ولهذا لا يوجد أحداً من الأمم السليمة الفطرة قال إن رؤية الله ممتنعة عليه، يعنى أنه لا يجوز أن يكون مرئيا وليس في مقدوره أن يرى أحدا نفسه، بل هم إذا نفوا الرؤية كان لعظمته من جهة القدر أو الوصف مثل قوله : " لا تدركه الأبصار " أي : لا تحيط به، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم : " نور أنى أراه " فإن السماء ينفى عنها إدراك البصر لسعتها، والشمس لبرهاتها وشعاعها الذى يغشي البصر، فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف المرئى وقدره " (141) .

وفى دليل آخر يربط ابن تيمية في التدليل على إمكان رؤية الله تعالى، بين ذلك وبين كل من الوجود والقدرة كصفتين ذاتيتين ؛ حيث يذهب إلى امتناع القول بعدم رؤية الموجود في مقابل امتناع القول برؤية المعدوم، لأن المعدوم بعدمه لا يدخل في الأشياء، التى تدخل تحت قدرة الله تعالى، والله قادر على أن يقدرنا عليها مثل الحال بالنسبة للرؤية، يقول ابن تيمية : " اما أن يقال : إن موجودا عظيما – يمتنع في نفسه أن يكون مرئياً ، كما يمتنع ذلك في المعدوم فهذا خلاف ما فطر الله عليه عباده، بل حيث كان الوجود أكمل كان أحق بأن يجوز أن يرى ويشهد، لكن بشرط قوى الرائى وكماله، ولهذا قال النبى – صلى الله عليه وسلم – في الأحاديث الصحيحة : " إنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا تضامون في رؤيته " وفى رواية (كما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب " فقوله : " لا تضامون " و " لا تضارون " نفى لأن يلحقهم ضيم أو ضير كما يلحقهم في الدنيا في رؤية الشئ، إما لظهوره كالشمس، أو لخفائه كالهلال . أما المعدوم فالإحساس به برؤية أو غيرها يقتضى أن يكون موجودا معدوما ، فإن كونه معدوما

يقتضى أنه ليس بالخارج، فرؤيته في الخارج تقتضى أنه في الخارج، فيقتضى الجمع بين النقيضين الوجود والعدم، وهذا باطل ممتنع لا حقيقة له أصلا، فلا يدخل في مسمى الشئ حتى يقال إن الله عليه قدير، فإنه سبحانه على كل شئ قدير، وهذا ليس بشئ أصلاً " (142) .

وبعد أن دلل مثبتو رؤية الله تعالى على كونها ممكنة عن طريق الأدلة العقلية التى ذكرنا شيئا منها من قبل اتجهوا إلى التدليل بالنقل على جوازها ووقوعها في الآخرة، معتمدين في ذلك على ما ورد فى كتاب الله تعالى من آيات، وما ورد في السنة من أحاديث صحيحة .

ومن القرآن استدل مثبتو الرؤية على إمكانها ووقوعها في الآخرة بقوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (143) وبعد أن استبعدوا المعانى غير النظر بالعين التى يمكن أن تحمل عليها الآية، انتهوا إلى أنها تعنى النظر بالعين، مما يؤكد رؤية الله بالأبصار .

كما استدلوا كذلك بما ورد في قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (144) . ووقفوا من هذه الآية عند سؤال موسى ربه الرؤية، ورتبوا عليه أنه لو لم تكن الرؤية ممكنة ما سأل موسى ربه إياها، كما أنه لا ينبغى له عليه السلام أن يكون جاهلا بذلك، كأن يكون على غير علم بإمكان رؤيته تعالى، وأنه ممتنع الرؤية، وكل هذا يتنافى مع مكانة موسى عليه السلام، وهو من أنبياء الله – صلى الله عليهم أجمعين وسلم - الأمر الذى يرتبوا عليه جواز وقوع الرؤية .

ومن الآيات كذلك التى استندوا إليها في هذا قوله تعالى : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [145] . وفسروا الزيادة في هذه الآية بـ " رؤية الله تعالى " لأنها خاصة بأهل الجنة، وفى الجنة من النعيم ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ومن ثم لا يكون زيادة أعظم من ذلك كله إلا الرؤية، فاتخذوا من هذا دليلا على رؤية الله تعالى في الآخرة [146] .

ولما عورضوا بقوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ ، قال الأشعرى : " قيل لهم : في الدنيا لا في الآخرة " أى أن المقصود بهذه الآية أن الأبصار لا تدركه تعالى في الدنيا، كما أولها أيضا في موضع آخر بقوله : " يعنى لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين [147] .

أما الماتريدى فاتخذ من هذا الإعتراض دليلا على الرؤية، فقال : " فأما الدليل على الرؤية فقوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [148]، ولو كان لا يرى لم يكن لنفى الإدراك حكمة، إذ يدرك غيره بغير رؤية، فموضع نفى الإدراك – وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية – لامعنى له " [149] .

وبهذا نجد أن مثبتى الرؤية قد دللوا على إمكان وقوع رؤية الله تعالى في الآخرة بالدليل العقلى والدليل النقلى، وقد خالف أهل السنة منهم الحشوية وكذا غلاة الصوفية في القول بالرؤية مع التكييف، فقالوا بجوزا الرؤية بلا كيف، وهو ما وجدناه عند الأشعرى حسب ما يذكر عنه ابن عساكر من أنه قال بأن الله تعالى : " يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكييف " [150]، وإلى مثل هذا ذهب الماتريدى فى " كتاب

التوحيد " حيث نجده، بعد أن يؤكد إمكان وقوع الرؤية في الآخرة ويدلل عليها بالعقل والنقل، يقول : " فإن قيل كيف يرى ؟ قيل : بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذى صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك [151] .

قول نفاة رؤية الله تعالى :

قد ذهب النفاة مذهبهم في نفى الصفات بصفة عامة والمعتزلة بصفة خاصة تأسيساً على مذهبهم في التوحيد الذى نزهوا الله تعالى فيه عن صفات المخلوقين، وفى ذلك نقرأ في مجمل قول المعتزلة في التوحيد : إن الله واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة .. الخ [152].

ولما كانوا قد عنوا بالرؤية التى أخذوا على عاتقهم إثبات استحالتها على الله تعالى، رؤية الله تعالى بحاسة البصر، كما هو شأنها المعهود في العالم المشاهد، وقد أفسح لها القاضى عبد الجبار معظم الجزء الرابع من كتابه " المغنى في أبواب التوحيد والعدل " حيث تحدث فيه عن الشروط التى ينبغى أن تتوفر للرؤية البصرية . فقصر الرؤية على الرؤية التى تتم بآلة البصر، وهى العين، ولا رؤية بدونها، قال : " إن الواحد منا لا يصح أن يرى الشئ إلا بعينيه إذا كانت صحيحة، ومتى فقدها أو لحقها فساد لا يصح أن نرى المرئيات [153]. كما اشترطوا لإتمام عملية الرؤية بالإضافة إلى سلامة الحاسة " ضرورة وجود الشعاع الذى يصل بين المرئى والعين حتى تتم الرؤية " [154]، كما اشترطوا في المرئى لتتم رؤيته

أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل للعين، وذلك لأن عندهم : البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلا، أو فى حكم المقابل له، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به [155].

ومن هذه النصوص يتض جليا أن الرؤية التى قصد النفاه نفيها عن الله تعالى لا تخرج عن معنى الرؤية الحسية المعهودة في عالم الحس . فإذا أضفنا هذا المعنى للرؤية، إلى ذلك الاعتقاد في التوحيد الذى ينافح عنه المعتزلة ومن تبعهم يتضح لنا منطقية قولهم بالنفي للرؤية، واتساقا مع مذهبهم دفاعا عن معتقدهم وردا للقول بالتشبيه والتجسيم الذى سقط فيه غيرهم من الحشوية ومن تابعهم، وهو ما يؤكده القاضى عبد الجبار في قوله : " أعلم أنه لما نفى عنه شبه الأجسام والأعراض، وما يختص كل منهما من الأحكام، اتبعه بنفى الرؤية، لاشتمال هذا الحكم على الجسم والعرض، واشتراكهما فيه، وهذا الباب – يعنى باب نفى الرؤية – يعد من باب نفى التشبيه [156] .

وبالرغم من ذلك أخذ المعتزلة يدللون على مبتغاهم وهو إثبات استحالة الرؤية على الله تعالى، واستخدموا في هذا – كما هو الشأن عند خصومهم من مثبتى الرؤية – الدليل العقلى والدليل النقلى، فمن تدليلهم العقلى على نفى إمكان رؤية الله تعالى ما ذكره صاحب المغنى فى قوله : " لو كان سبحانه مرئيا لوجب أن يكون من أجناس المرئيات في الشاهد، لأن المرئيات في الشاهد أجناس مخصوصة لا يدخل فيها ما ليس منها، ولا يخرج منها ما هو منها، فهى فى كونها مرئية كالجنس الواحد .... فكذلك إذا قال إنه مرئى لزمه أن يكون من جنس المرئيات فإذا استحال كونه من جنسها، لأن ذلك يوجب كونه جوهرا أو عرضا، ويوجب حدوثه، فيجب القضاء بأنه ليس بمرئى أصلا " [157] .

أما فى استخدامهم التدليل على نفى الرؤية نقلا عن الكتاب والسنة، فأوردوا في أكثر من موضع نفس الآيات التى استخدمها المثبتون للرؤية، ولكن بعد أن أولوها تأويلا يفيد النفى لا الإثبات، مثلما حدث بالنسبة لاستدلالهم بقوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ ، وذهبوا بشأنها إلى أن الإدراك إذا ما قرن بالبصر فلابد من أن يفيد الرؤية، ومن ثم كان القول (لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ)، بمعنى " لا تراه الأبصار " (158) .

كما استدلوا أيضاً بقوله تعالى : " رَبِّ أَرِنِي أَنظُر إِلَيْكَ " وإجابته تعالى له بقوله (لن ترانى) . وإذا كان المثبتة للرؤية قد اتخذوا من هذه الآية دليلا على إمكان الرؤية، لكون السائل هو موسى عليه السلام، ولا يجوز عليه سؤال ما يستحيل على الله تعالى، وإلا نسب موسى عليه السلام إلى ما لا يجوز أن ينسب إليه، وهو من الأنبياء عليهم السلام جميعا، ومن ثم فإن الرؤية ممكنة، وإلا لما سألها موسى عليه السلام ربه . لكن المعتزلة في فهمهم وبيلهم لهذه الآية، ذهبوا إلى أن موسى عليه السلام لم يكن جاهلا بأن الله تعالى لا يمكن رؤيته بالأبصار، ولكنه سأل ذلك من الله تعالى لتبكيت قومه، وإقامة الحجة عليهم، ردا على سؤالهم إياها من موسى عليه السلام، بل وقفهم للإيمان بالله حتى تتم رؤيته تعالى جهرة، وهو ما ورد ذكره في القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ (159)، ومن ثم فالآية عندهم لا تفيد إمكان الرؤية، بل النفى فيها صريحا للرؤية بقوله تعالى: " لن ترانى " (160) .

أما بالنسبة للأخبار والأحاديث النبوية التى استدل بها مثبتوا الرؤية، فقد ذهب المعتزلة بشأنها إلى الطعن فيها، وأنها أحاديث آحاد

مما لا يصح الاستدلال به في أمور أصول العقيدة، بل واتوا بأحاديث مثلها مقابلة لها تؤكد نفى الرؤية . من نحو ما روى عن أبى الزبير عن جابر بن عبد الله، قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة " وما روى عن أبى ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لرسول الله : هل رأيت ربك ؟ قال : " نور أنى أراه " يعنى لا أراه [161] .

قول الأباضية فى نفى رؤية الله بالأبصار :

يقول الأباضية بقول النفاة في مسألة الرؤية، بل يعتبر الأباضية أنفسهم أصلاء في هذا الرأى، وينفون القول بأنهم أخذوه عن أحد، ومن ثم نجدهم يشمرون عن سواعدهم للرد على كل من زعم أنهم تأثروا في قولهم باستحالة الرؤية على البارى سبحانه وتعالى بالمعتزلة، اعتمادا على أنهم يرفضون منهجيا الحكم على رأى بأنه مأخوذ من آخرين لمجرد التشابه بين الرأيين، وبالنسبة لمقارنتهم بالمعتزلة يعتبرون أنفسهم أقدم وجودا من المعتزلة، ذلك لأنهم أخذوا مذهبهم عن جابر بن زيد الذى كان زميلا معاصرا للحسن البصرى الذى تتلمذ عليه واصل بن عطاء شيخ مدرسة الاعتزال .

وترتيبا على هذا يردون على " نللينو " قوله بتأثر الأباضية في قولهم بنفى الرؤية بالمعتزلة، وإن كانوا أيضا لا يقبلون القول بأن المعتزلة قد تأثروا بهم فيها، يقول على يحيي معمر : " إن عقيدة الأباضية بأن إمكان رؤية البارى جل وعلا مستحيل في الدنيا والآخرة كان واضحا شديد الوضوح في النصف الثانى من القرن الأول، وقد ناقشه بعض أئمة الأباضية، وتأيد فيها موقفهم بتأييد بعض كبار الصحابة كعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عباس، فهل يحق للباحث أن يزعم أن المعتزلة

أخذوا رأيهم في موضوع الرؤية من الأباضية، لأن هؤلاء سبقوهم إلى ذلك القول، ولأن المعتزلة يحتجون بنفس الأدلة التى يحتج بها الأباضية ؟ لاشك أن الباحث المنصف لا يستطيع ان يزعم هذا الزعم " [162] .

والأباضية يحددون معنى الرؤية التى يأخذون على عاتقهم أن ينفونها، بأنها الرؤية البصرية المعهودة في العالم المشاهد، وهى – كما يقول الشيخ السالمى : " اتصال شعاع الباصرة بالمرئى، أو انطباع صورة المرئى في الحدقة، هذه حقيقة الرؤية التى كانت العرب تعرفها في عربيتهم [163] . كما يذكر لحصولها تسع شرائط لا يمكن أن تتم بدونها، وهى : سلامة الحاسة التى هى العين، وكون الشئ جائز الرؤية مع حضوره للحاسة، ومقابلة المرئى للحاسة أو كونه في حكم المقابلة، وعدم غاية الصغر، وعدم غاية اللطافة، وعدم غاية البعد، وعدم غاية القرب، وعدم الحجاب الحائل بين المرئى والحاسة، وأخيرا أن يكون المرئى مضيئا بذاته أو بغيره . وهذه هى نفسها شرائط الرؤية المعهودة، والتى يرى الشيخ السالمى استحالتها بالنسبة لله تعالى وذلك " لأنها لا تعقل إلا في جسم، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض " [164] .

وترتيباً على هذا يرى الأباضية ضرورة الاعتقاد باستحالة الرؤية على النحو الذى سبق تحديده، وهى الرؤية البصرية، والحكم على كل من اعتقدها بأنه إما مشرك وإما منافق، وهو ما نقرأه عند الشيخ السالمى أيضا حيث يقول : " أعلم أن معتقدى الرؤية صنفان : أحدهما : قالوا : إن الله تعالى يرى في الدنيا والآخرة، كل ولى شاء الله أن يراه، وهؤلاء مشركون لمصادمة الكتاب . وصنف منهم خصوا الرؤية في الدنيا لمحمد – صلى الله عليه وسلم – ، وهؤلاء منافقون لتأولهم الكتاب بحديث وضع لهم، أن محمد – صلى الله عليه وسلم – رأى ربه

ليلة الإسراء .. والصنف الثانى من معتقدى الرؤية، قالوا : إن الله لا يرى في الدنيا أصلا لا لولى ولا لنبى، وإنما يرى في الآخرة خاصة، وهؤلاء أيضا صنفان : أحدهما : قالوا إنه يرى في الآخرة في جهة، وحيز، له جسم ووجه ويد كأجسامنا، وأوجهنا وأيدينا، وهؤلاء مشركون لمساواتهم ربهم بخلقه، فهم يعبدون صنما يزعمونه ربا .

وثانيهما : تستروا عن هذا التشبيه، فقالوا نراه في الآخرة بلا كيف أى بلا هيئة ولا حالة نكيفها، وهذا فرار من صريح التشبيه مع الوقوع فيه معنى، ولذا قال الزمخشرى :

لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة، حمر لعمرى مؤفكه

قد شبهوه بخلقه فتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفه

وحكم هؤلاء عندنا أنهم منافقون لتأولهم الكتاب، وتعلقهم به ووذلك أنهم تأولوا قوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ بنفى الإدراك في دار الدنيا، لقوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (165).

التدليل على استحالة رؤية الله تعالى :

والأباضية قد اعتمدوا في تدليلهم على نفى الرؤية على العقل والنقل، كما هو الشأن عند غيرهم من مثبتى الرؤية ونفاتها، وقد أخذوا على عاتقهم تفنيد أدلة خصومهم ثم الإتيان بأدلتهم التى يثبتون بها رأيهم . ونبدأ بعرض قولهم فيما عرضوه من التدليل العقلى ثم نتبع ذلك بعرض لأدلتهم النقلية .

التدليل العقل على نفى الرؤية :

وقد بدأ الأباضية بتفنيد أدلة المثبتين للرؤية، وأشهر الأدلة في ذلك ما نسب إلى الأشعرى، وقد سبق عرضه، وخلاصة القول فيه : أنه

يقيم دليله العقلى على إمكان رؤية الله تعالى على إتصاف الله تعالى بصفة الوجود، ويصوغ دليله فى شكل قياس على النحو التالى :

البارى تعالى موجود

كل موجود يصح أن يرى

إذن فالبارى تعالى يصح أن يرى

وقد كان الدليل الذى قال به الأشعرى وسايره فيه بعض الأشاعرة، مثار انتقاد من البعض الآخر من الأشاعرة، فقال عنه الفخر الرازى بأنه ضعيف ودلل على ضعفه من وجوه يمكن لمن أراد الرجوع إليها[166]، كما عارضه الغزالى فلم يسو الوجود كما هو في العالم المشاهد مع وجود الله تعالى الذى هو عين ذاته، ومن ثم فإن كان الوجودان وجود الله تعالى ووجود الموجودات يلتقيان مثلا في كونهما موضع تعلق العلم والرؤية إلا أن وجود الله تعالى يخالف وجود سائر الموجودات في استحالة كون الله تعالى حادثا أو موصوفا بما يدل على الحدوث، أو على أى صفة أخرى تناقض صفات الله تعالى [167].

كما فنده أيضا علماء الأباضية، تمهيدا لبيان رأيهم في نفى أو استحالة الرؤية على الله تعالى، وقد شجعهم على ذلك ما رأوه من الشهادة بضعف الدليل من الأشاعرة أنفسهم، ولذلك نجد المعصبى بعد أن يذكر الدليل، ويستشهد بما قاله الغزالى والرازى بشأنه يقول : "ونزيد لما ذهبوا إليه من أن علة الرؤية هو الوجود وضوحا وبيانا في ضعفه، حتى يصير إن شاء الله أوهن من بيت العنكبوت، فنقول : لو جاز تعلق الرؤية بالأصوات والطعوم والروائح، وبالرؤية نفسها وبالاعتقاد وبسائر الإعراض الموجودة المحققة ضرورة أن يكون الكل موجود،

واللازم باطل فكذا الملزوم . وبيان الملازمة أن مصحح الرؤية على ذلك التقدير هو الوجود ، وأن يتصف به البارى سبحانه وغيره من الجواهر والأعراض، فالاتفاق في العلة دليل الإتفاق في الكم، ومستلزم له .

وبيان بطلان اللازم، أن عادته تعالى جرت بعدم تعلق الرؤية بكثير من الأعراض، إن أنصفوا وتركوا السفسطة ، فإن قلت الخصم لا ينكر ذلك ولكنه يقول : إن الله تعالى قادر أن يخرق تلك العادة ، قلنا : هذا مسلم، ولكنه يستلزم محالا ضرورة أنه لو جاز ذلك لجاز أن يتعلق بالألوان والطعوم والروائح وغير ذلك، وأن يتعلق بها الشم والذوق واللمس أيضا ، فتكون كل حاسة بغير ما طبعت عليه بعادته تعالى فيلزم الإنقلاب المنافى الكمة الإلهية فلا تستقر له عادة ، وتبطل حينئذ فائدة اختصاص كل من الحواس بما طبعت عليه " (168) .

وبعد تفنيد الأباضية للتدليل العقلى للخصوم على إثبات إمكان الرؤية اتجهوا بدورهم إلى إقامة الأدلة العقلية التى تثبت رأيهم في استحالة الرؤية على الله تعالى .

ومن ادلتهم العقلية في هذا الشأن ذلك الدليل الذى صاغوه في شكل قياس على النحو التالى :

- إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيءئا ولا يشبهه شئ من كل وجه .
- ومن كان كذلك استحال في حقه أن يرى .
- فالله تعالى استحال أن يرى .

وقد كان عليهم أن يدللوا على صدق مقدمتى القياس لتصدق النتيجة التى توصلوا إليها من كون الله تعالى مستحيل الرؤية ، فذهب المصعبى إلى أن : " دليل الصغرى في قولنا إن الله تعالى لا يشبه شيئا ولا

يشبهه شئ، العقل والنقل، أما العقل فلما مر غير مرة من أنه تعالى مخالف لسائر الحوادث، وقد اعترف الخصم بذلك، وأما النقل فلقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ والآية نصا في المراد كما اعترف به أيضا.

وأما الكبرى، وهى قولنا، ومن هو كذلك استحال في حقه أن يرى، فلأنه لو لم يكن مستحيلا رؤيته لكان إما واجبا رؤيته، أو جائز، والأول محال إتفاقا، والثانى لا يخلو إما أن يكون لقبول ذاته، تعالى عن ذلك، أو لقبول جوهر البصر له، والأول وهو أنه لقبول ذاته لا يخلو من أن يكون ذلك القبول حقيقيا أو اعتباريا، وكلاهما فاسد، أما الأول وهو أن يكون حقيقياً فلا يخلو من أن يكون نفس ذاته تعالى، وهو الحق لما مر غير مرة، أو زائد عليها، فالأول يستلزم إما قدم الأبصار أو قيام الحوادث بذاته تعالى، والثانى يوجب التسلسل في القوائل، والكل محال .

وأما الثانى : وهو أن يكون القبول اعتباريا، فلأن الإعتبارى لايصلح لأن يكون علة للأمر الثبوتى، ضرورة أن الإعتباريات عندهم من قبيل الإعدام، وهو أنه لقبول جوهر البصر له فاسد أيضا من وجهين :

أحدهما : أنه يوجب إما كونه تعالى مماثلا للحوادث، او خروج جوهر البصر عما طبع عليه، فيكون غيره من الحواس أيضا يشاركه في ذلك المعنى، والتخصيص بالبصر تحكم، والإستدلال بالظواهر قد مر تأويله .

والقول بأنه لا بعد في أن يخرق الله سبحانه في ذلك اليوم عادته فيخلق قوة في الأبصار فتراه مع ما هى عليه في طبعها، ظاهر الفساد، ولعلا تعالى عن ذلك علوا كبيرا، خرق عادته في ذلك اليوم، بأن تتبدل،

ثم حاشاه، ذاته العلية فتكون من قبيل المرئيات، هذا ما قد بان بطلانه لمن يعقل .

وثانيهما : أنه لو كان ذلك القبول لجوهر البصر، مع ما هو عليه من طبعه صح له أن يراه في الدنيا، وقد قيل به جهلا لازما بالذات لا يتغير، ولا يرد القول المذكور أيضا، لظهور بطلانه على كل تقدير مع الإنصاف، وإذا بطل الجواز بجميع احتمالاته، ولا سبيل إلى القول بالوجوب تعين الإمتناع المقتضى لتنزيهه تعالى " (169) .

ومن أدلتهم العقلية أيضاً ما أوجزه مفتى عمان في أن الله سبحانه وتعالى كان قبل خلق الوجود كله، ولم تتحول ذاته، أو تتبدل صفاته بعد الخلق عما كانت عليه قبله فلا تتصل ذاته سبحانه بشئ من مخلوقاته، كما أنها لا تنفصل عنها، لأن كل ذلك من صفات الحوادث، ومن ثم كان إدراك كنهها مستحيلاً عقلا ونقلا، وإنما غاية المعرفة بها الشعور بالعجز عن إدراك كنهها، كما قيل " العجز عن الإدراك هو الإدراك " (170) .

وعلى هذا كان إثبات استحالة رؤية البارى التى تعد نوعاً من الإدراك لذاته سبحانه وتعالى .

التدليل النقلى على نفى الرؤية :

وقد سلك الأباضية في ذلك مسلكا ذهبوا فيه إلى النظر في الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التى استدل بها خصومهم على إثبات إمكانية الرؤية ووقوعها، ففهموها فهما مغايرا لفهم خصومهم، أو أولوها تأويلا يؤيد وجهة نظرهم في القول باستحالة الرؤية على الله تعالى، فضلا عن البعد بهم عن الوقوع في مزالق التشبيه أو التجسيم لله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقد استدلوا في ذلك كله على ما تسمح به طبيعة اللغة العربية من فهم أو تأويل، فضلا عن ما جرى عليه استعمال العرب للغة، أو على ما وجدوه فى القرآن الكريم من آيات تؤيد فهمهم أو تأويلهم للآيات المعنية تأسيسا على أن القرآن الكريم لا يتخالف بعضه مع بعض، وإنما يؤيد بعضه بعضا . كما أضافوا إلى ذلك أدلة جديدة من الكتاب تؤيد وجهة نظرهم في النفئ، ولم يتعرض لها خصومهم .

هذا بالنسبة إلى ما استدلوا به من القرآن الكريم، أما ما كان موضع التدليل عند الخصوم من السنة على إثبات الرؤية فذهبوا فيه أكثر من مذهب، منها الطعن فى استدلال خصومهم بما استدلوا به من الأحاديث، على أساس إما أنها غير صحيحة، أو أنها رواية آحاد مما لا يصلح دليلا في أمور العقائد، ومنها الاتجاه إلى تأويل الاحاديث – إن صحت – تأويلا مغايرا لتأويل خصومهم لتأتى مؤيدة لوجهة نظرهم في النفى والاستحالة للرؤية على الله تعالى . كما أضافوا إلى هذا كله من الأخبار والأحاديث النبوية ما رأوا فيه تأييداً لوجهة نظرهم في النفى ولم يتعرض له الخصوم . وفيما يلى نفصل ما أجملناه على النحو التالى :-

(أ) ما كان بشأن قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (٢٤) تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾[171]، وقد اتخذ الأشاعرة ومن ذهب مذهبهم من هذه الآية دليلا على إثبات إمكان رؤية الله بالأبصار ووقوعها فى الآخرة، خاصة أنه – فيما رأوا – في إسناد النظر إلى الوجه دليل على نظر العين . كما استدلوا أيضا بـ تعدى النظر بـ " إلى " على أنه نظر العين، زاعمين أن هذا هو المشهور في استعمال العرب للغة .

والأباضية في موقفهم من استدلال مثبتي الرؤية بهذه الآية — شأنهم شأن غيرهم من النفاة — رفضوا هذا الفهم والتأويل لهذه الآية على النحو السالف، من وجهين الوجه الأول : هو أن (ناظرة) فى هذه الآية لا تعنى نظر الأبصار، ولكنها تعنى التوقع والانتظار . وقد ذهب الربيع بين حبيب الأزدى (ت 170 هـ) في صحيحه الذى يعتمد عليه الأباضية بعد القرآن الكريم، إلى التدليل على أن النظر في اللغة يعنى الانتظار فقال : " إن النظر هو الانتظار لقول الله عز وجل : ﴿ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴾ [172]، يعنى ينتظرون، وليس بمعنى النظر بالأبصار. وقد قال الله عز وجل : ﴿ وَمَا يَنظُرُ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَّا لَهَا مِن فَوَاقٍ ﴾ [173]، وقال : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ [174]، ونحوه من القرآن، ومصداق ذلك في اللغة قول القائل : إنما انظر إلى الله ثم إليك، يعنى ينتظر ما يأتيه من قبله .

كما يستشهد على أن معنى النظر هو الإنتظار بما روى عن على بن أبى طالب أنه قال : (تنضر وجهوهم وهو الإشراق، (إلى ربها ناظرة) قال : تنظر متى يأذن لهم ربهم في دخول الجنة، ولا يعنى الرؤية بالأبصار، لأن الأبصار لا تدركه، كما قال : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [175] ..... [176] .

وكان المثبتون للرؤية قد عارضوا تفسير النفاة للنظر بالإنتظار أو التوقع للثواب، زاعمين أن فى الإنتظار ما يفسد على المؤمنين متعتهم بما أعد الله لهم من نعيم في الآخرة .

ورداً على هذا الزعم ذهب الشماخى إلى أن ذلك " نبو ظاهر عن مظان استعمال العرب بغير سلطان ولا هدى ولا كتاب منير، فإن الآية

نزلت في حال يوم القيامة، فالمؤمنون ناظرة وجوههم بالبشارات، والكفار باسرة وجوههم بتحقيق الوعيد، فالأولون منتظرون دخول الجنة، والكافرون يتوقعون أن ينبذوا في الحطمة، هذا وأهل الأعراف لم يدخلون وهم يطمعون، وأهل الجنة في نعيم ينظرون، وأيضا فإن في ذلك تجاسرا، بأن يكون المؤمنون ناظرة وجوههم، بعد الإنتظار باسرة، وأن يكون انتظار نعمته سلب النعمة، وسبب الغم، وضيق الصدر، والموت الأحمر، والحزن الأكبر، والقلق الأخسر، وبالبؤس أجدر. كما يعود فيدلل على أن النظر في الآية بمعنى الإنتظار بتقديم (إلى ربها) أي لا تنظر إلا الله، على معنى لا يفيد الحصر والإختصاص، ولو كان من نظر العين لا تحصر نظرهم في ذات الله، تعالى عن ذلك، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء كثيرة، لأنهم الآمنون، الذين ﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ ﴾ [177]، ﴿ وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ﴾ [178]، ﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [179] في حين تفسير النظر بمعنى الإنتظار يزيل هذا الإلتباس، لأن المؤمنين لا ينتظرون الثواب إلا من الله تعالى.

كما يدلل أيضاً على التفسير بالنظر بمعنى الإنتظار بذكر (تظن) في مقابلة (ناظرة) ؛ أي تتوقع أن يفعل بها فعل فظيع يقصم فقار الظهور. كما ترتجي الوجوه الناظرة إلى ربها أن يفعل بها كل خير، وأيضاً فاعل (تظن) هو الوجوه، ومعلوم أن الوجوه لا تظن وإنما تظن القلوب فتكون الوجوه عن الجملة في الأول والثاني للمعادلة والموازنة بينهما " [180].

وإذا كان مثبتوا الرؤية قد ذهبوا في التدليل على صحة قولهم بأن النظر في الآية يعني نظر الأبصار، بسبق النظر بـ (إلى) على أساس أن النظر إذا جاء مسبوقا بـ (إلى) فهو يعني نظر العين أو نظر الأبصار،

وعلى هذا فهمهم لـ (إلى ربها ناظرة) يعنى الرؤية بالأبصار، ومن ثم لا يمكن أن يكون بمعنى الإنتظار والتوقع على نحو ما ذهب إليه النفاة، لعدم ثبوت ذلك فى استعمالات اللغة العربية عند العرب. ورفض الأباضية قولهم هذا، بل ذهبوا إلى أن من يقول بهذا يعد قاصرا عن تتبع كلام البلغاء، واستدلوا على هذا من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[181]، ومن كلام العرب، يقول الشاعر:

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعما[182]

كما أضاف خصوم الأباضية من مثبتى الرؤية أنه إذا قرن النظر بالوجه فلابد من أن يعنى نظر الأبصار، والأباضية يردون عليهم ذلك أيضا بما هو ثابت فى كلام العرب، ذلك لأنه قد جاء النظر مقرونا بالوجه وبـ (إلى) معا، وهو بمعنى الإنتظار. ويستشهدون فى ذلك بقول حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدر ناظرات　　　إلى الرحمن يأتى بالفلاح

وقول البعيث:

وجوه بها ليل الحجاز على الهوى　إلى ملك ركن المعارف ناظرة

أى: منتظرة لمعروفه[183].

بكل هذا تأيد ضعف أن تقوم هذه الآية – حسب رأى الأباضية – دليلا على إمكان ووقوع الرؤية بالأبصار لله تعالى – حسبما رأى الأشاعرة ومن سار على نحوهم – فضلا عن أنه فى ذلك دعم لقولهم باستحالة ذلك على الله تعالى.

(ب) قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[184]، **وكان خصوم الأباضية من مثبتى إمكان الرؤية قد استدلوا بهذه الآية على إمكان وقوعها بالأبصار، اعتمادا على الآتى :**

1- **أن الرؤية لو كانت مستحيلة على الله تعالى ما طلبها موسى عليه السلام، لكونه نبيا، والنبى لا يجوز عليه الجهل بصفات الله تعالى، ولا يجوز عليه أيضا أن يكون عالما باستحالة ذلك على الله تعالى، ويسأله إياه لأن ذلك من قبيل العبث، إذن – حسب رأيهم – فهى ممكنة .**

2- **لكون الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل فقال : ﴿وَلَـٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾، واستقرار الجبل أمر ممكن، وما علق على الممكن فهو ممكن، ومن ثم فالرؤية – حسب رأيهم أيضا ممكنة .**

وبالنسبة للشق الأول من استدلال خصوم الأباضية بالآية وهو المتعلق بسؤال موسى عليه السلام ربه الرؤية، وهو ما لا يجوز عليه – حسب رأى الخصوم – لو لم تكن ممكنة . يذهب الأباضية إلى أن موسى عليه السلام ما سأل ربه هذا عن الجهل، ولا كان أيضا من العابثين، ولكنه سأله ذلك وهو يعلم استحالة الرؤية عليه تعالى، كما أنه لم يسألها إلا لغرض معين، فيكون بذلك عابثا، وإنما سألها للرد على قومه من بنى اسرائيل، الذين أبوا أن يؤمنوا حتى يروا الله جهرة،

وأصموا آذانهم عن ذلك من نحو قوله لهم، إن الله لا يرى أو يستحيل أن يرى، وهو ما جاء بشأنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴾ [185]، وقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾ [186]، وقوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ [187]، فلما يئس من إقناعهم كان ذهابه للميقات، ومعه سبعون رجلا من قومه، حيث سأل ربه الرؤية لإفحامهم وكبتهم .

وإن قيل : لم سألها باسمه ولم يسألها باسم قومه ؟ قيل في هذا، إنه فعل ذلك من قبيل فعل الأولى، حتى يسمعهم أن الرؤية مستحيلة عليه وهو نبى الله عليه السلام، فمن باب أولى أن يكون كذلك بالنسبة لهم . ومما يدلل به أيضا على أن موسى، عليه السلام، قد سأل ذلك لإقامة الحجة على قومه الذين تعنتوا وسألوا ذلك لإفحامهم قوله تعالى : ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَـٰتِنَا ۖ فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّـٰىَ ۖ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ ۖ إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ ۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا ۖ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْغَـٰفِرِينَ ﴾ [188] .

فإن قيل : لما كان ذلك كذلك، فلم كانت التوبة من موسى وطلب الرحمة والمغفرة من الله تعالى عقب فعلته وهى سؤال الرؤية بالرغم من علمه بأنها مستحيلة على الله تعالى . قيل في الرد على ذلك أنه كان منه ذلك لعدم إذن الله تعالى له في السؤال، وإن كان الله سبحانه يعلم سريرته التى تنطوى على علمه باستحالة الرؤية على الله تعالى، وأنه ما سألها لنفسه ولكن لإقامة الحجة على قومه كما مر، وهو ما تأكد

من الآية على لسان موسى فى قوله منزها الله تعالى، ومؤكدا الإيمان بما يليق به تعالى من صفات، وقد ورد في قوله تعالى : ﴿سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ أى حاشى أن يمكن رؤيتك بالأبصار، وأنا أول المؤمنين بأنك لا ترى [189] .

أما بالنسبة إلى الشق الثانى من استدلال خصوم الأباضية بالآية، وهو الخاص بتعليق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن، وما يتعلق – بالممكن ممكن –، ومن ثم كانت الرؤية ممكنة عندهم، فقد فنده الأباضية أيضا، ولنقرأ في هذا ما ذكره صاحب " معالم الدين " حيث قال : " إن أرادوا إمكانا نسبيا فمسلم وغير بعيد، وإن أرادوا إمكانا حقيقا فهو ممنوع، على أن نتيجة مفهوم الشرط في قوله : ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ صريحة في نفيها في المستقبل مطلقا، أعنى في الدنيا والآخرة، ومن أدعى التخصيص بالدنيا فعليه بيانه، فإن قلت : المفهوم وهو إن لم يستقر مكانه فلا ترانى غير منتج عند علماء الميزان، قلت : معنى نفى إنتاجه نفى لزومه، ولا مرية فى أن نفى الأخص وهو اللزوم لا يستلزم نفى الأعم وهو الإنتاج، فثبت إنتاجه، وإلا لزم العبث في كلامه تعالى، والتالى باطل " [190] .

أما الشيخ السالمى فقد ذهب في المسألة إلى القول بأن " استقرار الجبل مستحيل في علمه تعالى، والمتعلق بالمستحيل مستحيل مثله لأن الاعتبار في ذلك بالمخاطب – بالكسر – لأن الخطاب صدر منه وهو عالم باستحالته (لا يقال) إنه اعتبر هنا حال المخاطب بالفتح واستقرار الجبل إليه ممكن (لأنا نقول) إن هذا خلاف الظاهر، وعلى مدعيه الدليل ولا دليل [191] .

وبهذا التفنيد الذى فنده الأباضية لاستدلال خصومهم بالآية المشار إليها سابقا على إمكان الرؤية، يبطل الاستدلال بها على ما ذهبوا إليه، ويبقى ما جاء بها من قوله تعالى : (لن ترانى) ليفيد استحالة رؤية الله تعالى على التأبيد، بمعنى أنها غير ممكنة أو مستحيلة في الدنيا وكذا في الآخرة . وهو ما اعتقده الأباضية .

(ج) قوله تعالى : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [192] .

ذكر ابن جرير الطبرى في تفسيره هذه الآية عدة أخبار تفيد أكثر من وجه فى تفسير (وزيادة) التى وردت في الآية منها :

أ - أنها تفيد النظر إلى وجه الله تعالى .

ب- الزيادة تعنى غرفة من لؤلؤة واحدة لها أو فيها أربعة أبواب .

- وقيل أنها تفيد أن " الحسنى " واحدة من الحسنات بواحدة، والزيادة تمام العشر . كما قيل : الزيادة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف .

ج- ومنها أن الزيادة مغفرة من الله ورضوان .

د - أن الزيادة ما أعطوا في الدنيا وهو قول ابن زيد : الحسنى : الجنة، وزيادة : ما أعطاهم الله في الدنيا لا يحاسبهم به يوم القيامة . وقرأوا : ﴿وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا﴾ [193]، وقال : ما أتاه مما يحب في الدنيا عجل له في أجره . وانتهى الطبرى بعد ذكره للأخبار التى ذكرها في تفسيره للآية إلى القول : " وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال : إن الله تبارك وتعالى وعد المحسنين من عباده على إحسانهم أن يجزيهم على طاعتهم إياه بالجنة، وأن تبيض وجوههم ووعدهم مع الحسنى الزيادة عليها . وعدد أوجده الزيادة على النحو الذى وردت به الآثار جميعها بما فى ذلك النظر إلى

وجه الله تعالى . ولكنه انتهى إلى القول : " وعم ربنا جل ثناؤه بقوله : (وزيادة) الزيادات على (الحسنى) فلم يخصص منها شيئا دون شئ ، وغير مستنكر من فضل الله أن يجمع ذلك لهم، بل ذلك كله مجموع إن شاء الله : وترتيبا على هذا ينتهى الطبرى إلى أن أولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يعم كما عمه عز ذكره "(194) .

وأعتقد أن ما انتهى إليه الطبرى من فضل التعميم في هذه الآية هو الصواب، ولكننا نجد المتكلمين عندما استدلوا بهذه الآية على إثبات إمكان الرؤية أو استحالتها انقسموا في هذا إلى قسمين كما سبق، قسم مثبتى الرؤية ويضم أهل السنة والأشاعرة والماتريدية ومن سار فى ركبهم، ونراهم قد تعلقوا بالوجه الأول الذى وردت به الآثار كما ذكره الطبرى ويعنى أن الحسنى هى الجنة ، وأن الزيادة تعنى النظر إلى وجه الله تعالى، وهو ما ذهب إليه الأشعرى حيث تأول (الزيادة) التى وردت في هذه الآية، ووردت في قوله تعالى : (ولدينا مزيد) بأنها النظر إلى وجه الله تعالى، وأنه لم ينعم الله تعالى على أهل الجنة بأفضل من نظرهم إليه ورؤيتهم له (195) .

أما القسم الثانى من المتكلمين في رؤية الله تعالى، وهم النفاة الذين ذهبوا إلى نفى الرؤية، أو استحالة رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا والآخرة، فقد فندوا أولا تأويل مثبتى الرؤية (الحسنى) بأنها "الجنة " ، والزيادة بأنها النظر إلى وجه الله تعالى . ومن ثم تعلقوا فى تفسير الآية بالأوجه الأخرى التى رواها الطبرى فى معنى الآية ، ما عدا وجه : النظر إلى وجه الله تعالى . والأباضية يقعون فى معسكر نفاة الرؤية أو القائلين باستحالتها على الله تعالى، ولهذا نقرأ في تفنيدهم

لتأويل الأشاعرة، وغيرهم ممن أولوا الزيادة بأنها النظر إلى وجه الله تعالى، قول أبى عمار عبد الكافى، الذى وضع من قال بمثل هذا في زمرة المشبهة، وقال عنهم : " وأما تأويل المشبهة لقوله تعالى : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ فقالوا : إن الحسنى هى الجنة، ولا نجد ما يزيدهم بعد الجنة إلا أن يريهم الله إياه . فهذا من التأويل باستكراه شديد وتعسف قبيح، غير أن القوم متى سمعوا بذكر شئ قريب من الذى تميل إليه أهواؤهم، أو بعيد منهم ذهبوا إلى ما تهوى أنفسهم من تشبيههم "[196].

كما فند ذلكم الشيخ السالمى في قوله بأن : " هذا خلاف الظاهر بلا دليل فالظاهر أن الزيادة على الشئ لا تكون إلا من جنسه، ولذا لا يفسر عندى ألف درهم وزيادة بزيادة ثوب مثلا، وأيضا فالظاهر أن الزيادة أقل من المزيد عليه، ورؤية الله تعالى بزعمهم أكبر من الجنة، وأعلا مقاما، ولذا قال الشافعى : " أما والله لو لم يبقن محمد بن إدريس بأنه يرى ربه في المعاد لما عبده في الدنيا " . نقل ذلك عنه الباجورى في حاشية الجوهرة[197] .

ويستدل الأباضية في تفنيدهم لاستدلال مثبتى الرؤية أيضا بأنه لو كان ما ذهبوا إليه صحيحا، وأن وقوع رؤية الله للمؤمنين في الآخرة ثابت على النحو الذى زعموه، وهى أعظم قدرا من كل ما ذكر من نعيم الجنة، وهو ما أقره الخصوم من مدعى إمكان الرؤية ووقوعها، ما كانت الإشارة إليها في كتاب الله تأتى هكذا غامضة، ولا تتضح إلا بالتأويل وقد جرت العادة بالنسبة لأوصاف الجنة ونعيمها، والنار وعذابها بشكل يدعو إلى الترغيب والترهيب، أو التشويق والتنفير، للطاعة من ناحية والعصيان من ناحية أخرى . ذلك هو ما يعتمد عليه مفتى الأباضية

فى تفنيده لتأويلات الخصوم التى بنوا عليها إمكان الرؤية ووقوعها في الآخرة . ولنقرأ له قوله : " إنك تجد في كتاب الله ما وعد به المؤمنين في الدار الآخرة من النعيم مذكورا بأصرح العبارات، ومكررا في مواضع شتى لأجل التشويق إليه، بينما لا تجد للرؤية ذكرا إلا ما يتأوله مثبتوها من لفظ " الزيادة " وأمثالها، وهو ما لم يذكر إلا مجملا، فهل ترى من المعقول – بعد لو كانت الرؤية ثابتة، وهى أجل من كل نعيم في الجنة – أن يكتفى بهذه الإشارة الطفيفة إليها، بينما تذكر المآكل، والمشارب، والمساكن، والمناكح، والحدائق والأنهار، وسائر المباهج والملذات الفينة بعد الفينة بعبارات واضحة لا تحتمل التأويل ؟! (198) .

ثم بعد هذا التفنيد العقلى لما تأول به مثبتوا الرؤية " الزيادة " في هذه الآية، يلجأون إلى الاستدلال بالأخبار التى جاءت في تفسيرها بغير الرؤية من نحو كون الحسنى حسنة، والزيادة التسع استنادا إلى ما جاء في قوله تعالى : ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ أو انها غرفة من لؤلؤ لها أربعة أبواب حسب ما روى عن الإمام على كرم الله وجهه أو أنها : انتظارهم لما يزيدهم الله من فضله ويتحفهم به . أو انها : مغفرة ورضوان الله ونحو ذلك .

وبهذا التفنيد يخطوا الأباضية خطوة جديدة، نحو هدفهم وهو إثبات أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى في الدنيا والآخرة .

(د) قوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ (199) :

قد سبقت الإشارة إلى استخدام نفاة إمكان رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا والآخرة لهذه الآية : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ دليلا من

القرآن الكريم على صدق مدعاهم في نفى الرؤية البصرية على الله تعالى، وذهبوا في تدليلهم على صحة هذا الاستدلال إلى أن الإدراك إذا ما قرن بالبصر فهو لا يعنى إلا الرؤية البصرية، ولما كان الله تعالى قال: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ فقرن الإدراك بالإبصار، فهو لا يعنى إلا أنه سبحانه لا تراه الأبصار [200].

أما مثبتوا الرؤية من اهل السنة والجماعة ومن قال بقولهم فقد تأولوا في هذه تأويلات مختلفة لتؤدى من وجهة نظرهم إلى نفى كون هذه الآية دليلا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار على النحو الذى إدعاه النفاة، بل ولتصلح دليلا على إثبات الرؤية، يقول الأشعرى : بأن المقصود بـ ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ أن لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة، لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات، وأفضل اللذات تكون أفضل في الدارين، أو احتمال أن يكون الله تعالى أراد بقوله : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ يعنى لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين [201].

أما الماتريدية من أهل السنة والجماعة، فقد أكدوا أن الإدراك في هذه الآية غير الرؤية، والله تعالى قد نفى الإدراك، وقد فهموا الإدراك بأنه الوقوف على حدود المرئى وجوانبه، وهو ما يستحيل على الله تعالى، ومن هنا كان نفيه فى الآية، وعلى هذا يثبتون الرؤية لله تعالى من غير إدراك، وإلا لم يكن حسب رأيهم لنفى الإدراك حكمة. وهو ما نقرأه عد الماتريدى في قوله : " القول في رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير. فأما الدليل على الرؤية فقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ ولو كان لا يرى لم يكن لنفى الإدراك حكمة .. " [202].

ويزيد أبو المعين النسفى – وهو ماتريدى أيضا – القول إيضاحا، فيقول : " ولا تعلق للخصوم بقوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ ﴾ ، لأن المنفى هو الإدراك لا الرؤية، والإدراك هو الوقوف على جوانب المرئى وحدوده، وما يستحيل عليه الحدود والجهات يستحيل عليه الإدراك دون الرؤية، فكان الإدراك من الرؤية نازلا منزلة الإحاطة من العلم، ونفى الإحاطة التى تقتضى الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضى نفى العلم به، فكذا هذا "(203)، وبنحو هذا قال أيضا شارح العقيدة الطحاوية (204) .

أما الأباضية وهم القائلون مع النفاة بنفى إمكان رؤية الله تعالى ووقوعها فلا يفصلون بين الإدراك والرؤية كما فعل مثبتو الرؤية، بل يجعلون الإدراك المقترن بالأبصار هو رؤية الأبصار (205)، كما رفض الأباضية تفسير مثبتى الرؤية للإدراك بأنه الإحاطة بالمرئى من حيث جهاته وحدوده، وقد أورد سماحة مفتى عمان نصاً شافيا بين فيه خطأ حصر الإدراك في الإحاطة نورده كاملا بالرغم من طول هذا النص لأهميته في موضوع الرؤية، يقول فيه : " حصر الإدراك فى الإحاطة خروج عما تقتضيه أوضاع اللغة العربية، فإن إدراك كل شئ – عند العرب – بحسب حالة ذلك الشئ فإدراك العين رؤيتها، وإدراك اليد مسيسها، وإدراك الأذن سماعها وهكذا . ولا يفيد شئ من ذلك بالإحاطة، ففى اللسان الدرك : اللحاق، وقد أدركه، ورجل دراك مدرك كثير الإدراك، ونحو هذا فى القاموس وشرحه، وفى اللسان أيضا، والإدراك اللحوق، يقال مشيت حتى ادركته، وعشت حتى أدركت زمانه، وأدركته ببصرى أى رأيته أ . هـ . وهو نص في تفسير إدراك البصر بالرؤية ويؤيده عدة أمور :-

(1) إن العرب تقول أدركت زمانه مع عدم الإحاطة بزمانه كما نص عليه صاحب اللسان، ولربما قال أحدهم أدركت حياة فلان، وهو لم يولد إلا فى الزمن الأخير من حياته .

(2) إن العرب تسمى المطر المتوالى بالمتدارك مع العلم أنه ليس المقصود منه أن كل ديمة منه تحيط بغيرها ، وإنما المقصد تلاحق الديم .

(3) عدم مخالفة أحد في صواب قول من قال : أدركه السهم، ومن المعلوم أنه ليس المراجع منع إحاطة السهم به، ولو قال قائل أحاط به السهم لعد من هذيان الكلام .

(4) مجئ الألفاظ المشتقة من الإدراك دالة على غير معنى الإحاطة كما في قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا ﴾ [206]، إذ ليس من المعقول أن يكون المراد من الآية إحاطة كل فوج من أهل النار بالآخر مع أن التفاعل يقتضى التشارك من الجانبين أو الجوانب، وإنما المراد من الآية تلاحق الأفواج في النار والعياذ بالله .

(5) احتجاج أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها بقوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) على عدم رؤية النبى – صلى الله عليه وسلم – ربه : فقد أخرج الإمام الربيع في مسنده والشيخان في صحيحيهما عن مسروق، قال : كنت متكئا عند عائشة فقالت : يا أبا عائشة : ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية ، قلت ما هن ؟ قالت من زعم أن محمداً – صلى الله علي وسلم – رأى ربه، فقد أعظم على الله الفرية : قال : وكنت متكئا فجلست، فقلت : يا أم المؤمنين، انظرينى ولا تعجلينى، ألم يقل عز وجل : ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ ﴾ [207]، ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴾ [208]، فقالت : أنا أول هذه

الأمة يسأل عن ذلك رسول الله – صلى الله عليه وسلم - ، فقال :
" إنما هو جبريل لم أره على صورته التى خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيتها منهبطا من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض، فقالت : أو لم تسمع أن الله يقول : (لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير)، إلى آخر ما جاء في الرواية . فكيف تحتج عائشة رضى الله عنها بنفى الإدراك على نفى الرؤية، لو كان ثم فارق بينهما مع أنها رضى الله عنها عربية المحتد واللسان، وقد تربت في حضن النبوة وارتوت من معين الوحى . وإذا كانت أقوال أهل الجاهلية دليلاً على مقاصد التنزيل، فالثابت من كلام الصحابة رضى الله عنهم أولى بذلك، ولاسيما من كان كعائشة رضى الله عنها لخصائصها المعروفة[209] .

وبعد هذا التفنيد الذى فنده الشيخ لحصر الإدراك في الإحاطة على النحو الذى ذهب إليه مثبتو الرؤية، والذى يعبر به عن رأى الأباضية، نجدهم يركزون على كون الآية دليلا قاطعاً على النفى المؤيد لرؤية الله بالأبصار لا في الدنيا ولا فى قياس الآخرة، يصيغ ذلك المصعبى في شكل قياسى ينتهى فيه إلي إثبات مقصودهم وهو نفى الرية على النحو التالى :

- الرؤية إدراك البصر .
- لا شئ من إدراك البصر يتعلق به تعالى .
- لا شئ من الرؤية يتعلق به تعالى .

ويوضح مفردات القول في هذا القول فيقول : " ودليل الصغرى أن الرؤية هي الإدراك، لأنه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الإدراك . ودليل الكبرى نفى الإدراك في الآية عن كل بصر، لأن الجمع المحلى بالألف واللام يقتضى استغراق جميع الأفراد، ويلزم من عمومه في الأزمان كما ليه المحققون من أئمة الأصول من أن العموم في الأشخاص يستلزم العموم في الأحوال، والبقاع، والأزمان، فيلزم على هذا أن لا يراه مؤمن ولا كافر في الدنيا ولا في الآخرة [210] .

وإذا كان مثبتو الرؤية بعد فصلهم بين الإدراك والرؤية، أكدوا على نفى الإدراك بمعنى نفى الإحاطة وإثبات الرؤية لله تعالى، ورأوا في ذلك وجه التمدح لله تعالى بهذه الآية، وأنه لولا ذلك لما كان فيها شئ من التمدح فإن النفاة والأباضية معهم قد رأوا العكس من ذلك، إذ وحدوا بين الإدراك والرؤية بالأبصار، ورأوا التمدح في ذلك، وذهبوا إلى أن في نفى الإدراك وهو عندهم نفى الرؤية البصرية على الله تعالى، إثبات للتمدح له، إذ فى نفيه إثبات للكمال لله سبحانه، وفى الثبوت إثبات للنقص وهو محال في حقه تعالى " [211] .

كما أننا نجد الشيخ المفتى مع جزمه بأن الآية دليل على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار، يتجه إلى المزيد من التدليل على ذلك من الآية نفسها، وهو ما ورد فى نهايتها من قول الله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ ، يقول الشيخ : " والخلاصة من كل ما تقدم أن دلالة الآية الكريمة على انتفاء رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة دلالة قاطعة، وكل ما تعلق به القائلون بخلاف ذلك لا يتجاوز أن يكون ضبابا من الوهم، لا يلبث أن يتلاشى بإشراق شمس الحقيقة، ويؤيد نصيتها على ذلك تذييلها بقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ ، فإن قوله : (اللطيف)،

كالتعليل لقوله : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ ، وقوله : (الخبير)، كالتعليل لقوله : ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ﴾ ، والصفتان المذكورتان من صفات ذاته تعالى لا تتبدلان أزلا وأبدا ، أما الخبير فكونه من صفات الذات ظاهر لأنه كالعليم، وأما اللطيف فلأنه – كما يقول الإمام ابن عاشور – : "صفة مشبهة تدل على صفة من صفات ذات الله تعالى، وهى صفة تنزيهه تعالى عن إحاطة العقول بماهيته، أو إحاطة الحواس بذاته وصفاته، فيكون اختيارها للتعبير عن هذا الوصف في جانب الله تعالى، وهى منتهى الصراحة والرشاقة في الكلمة، لأنها أقرب مادة في اللغة العربية تقرب معنى وصف ذاته تعالى بحسب ما وضعت له اللغة من متعارف الناس " (212) ... (213) .

أما عن استدلال الأباضية بأحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – على نفى الرؤية فقد سلكوا فيها أيضا مسلكين :

- **أقاموا المسلك الأول :** على تأويل الأحاديث التى استدل بها مثبتوا الرؤية تأويلا يتفق مع قولهم بنفى الرؤية مثلما حدث بالنسبة لما رووه عن النبى – صلى الله عليه وسلم – ومن هذه الأحاديث حديث " إنكم سترون ربكم لا تضامون في رؤيته كما لا تضامون في القمر ليلة البدر " فذهبوا في تأويله إلى أنه يعنى " أنكم : " تعلمون أن لكم ربا لاتشكون فيه ولا يجوز أن يعتريكم الشكوك والريب، كما لا يجوز ذلك في العلم بأن القمر قمر، ليلة البدر، لا على أن الأبصار تدركه جهرة " (214) .

- **والمسلك الثانى :** ذهبوا فيه إلى الإستدلال بأحاديث أخرى لم ترد لدى خصومهم مما يصلح دليلا على نفى الرؤية من نحو ما أورده الشيخ المفتى مما رواه الإمامان البخارى ومسلم وغيرهما عن أبى موسى

الأشعرى عن النبى – صلى الله عليه وسلم – أنه قال " جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما ، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما ، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن " ووجه الإستدلال به صراحة في عدم رؤيتهم لله لحيلولة رداء الكبرياء بينهم وبين ذلك " (215)

وبهذا لعله اتضح موقف الأباضية من مسألة الرؤية ، وأنها مستحيلة على الله تعالى في الدنيا والآخرة ، واكتملت أدلتهم العلقية والنقلية على ذلك .

هوامش الفصل الثاني

1- الشهرستانى : الملل والنحل، ج1، ص 46 .

2- أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج1، ص 225 .

3- المصدر السابق، ص 225 .

4- المصدر السابق، ص 226 .

5- المصدر السابق، ص 227 .

6- ابو الحسن الأشعرى : كتاب اللمع، ص 24 – 25 .

7- الشهرستانى : الملل والنحل، ج1، ص 95 .

8- أبو المعين النسفى : التمهيد في أصول الدين، تحقيق دكتور عبد الحى قابيل، ص 23 .

9- الشيخ السالمى : مشارق الأنوار، ج1 . ص 242 – 243 .

10- المصدر السابق، ص 243 .

11- أنظر : الماتريدى : كتاب التوحيد، ص 47 – 49 .

12- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج1، ص 243 .

13- ابن تيمية : فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية، ج5، (الأسماء والصفات)، ص 26 .

14- أنظر : بكير سعيد الموشت : دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، ص 53 .

15- أبو عمار عبد الكافى الإباضى : الموجز، ج1، ص 177 – 178

16- عبد العزيز المصعبى : معالم الدين، ج1، ص 220 – 221 .

17- المصدر السابق، ص 174 .

18- المصدر السابق، ص 176 – 177 .

19- المصدر السابق، ص 190 – 193 .

20- المصدر السابق، ص 204 .

21- المصدر السابق، ص 208 – 209 .

22- وهو مار ورد في قوله تعالى : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) طه /5 ونحوها .

23- جاء في قوله تعالى : (وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً [الفجر : 22]

24- مثلما ورد فى قوله تعالى : (وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي [طه : 39]

25- وقد ورد في قوله تعالى : (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن : 27] وغيرها .

26- من نحو قوله تعالى : (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي [طه : 41] .

27- يقول تعالى : (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) المائدة / 64، (مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) ص / 75 .

28- يقول : (وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) الزمر / 67 .

29- يقول تعالى : (يَا حَسْرَتَى علَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ) الزمر/56

30- أنظر : البغدادى : أصول الدين، ص 109، 111 – 112، الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج1، ص 265 .

31- أنظر : فخر الدين الرازى : أساس التقديس في علم الكلام، ص83 – 87 .

- وانظر أيضا : البغدادى : أصول الدين، ص 76 .

32- أبو عمار عبد الكافى : الموجز، ج1، ص 123 .

33- انظر : ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج5 (الأسماء والصفات)، ص 26، 28، 40، 41 .

34- ابن القيم : اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، نشر زكريا يوسف، مطبعة الإمام، القاهرة (بدون تاريخ) ص 75 – 76 .

35- المصدر السابق 77، 78 .

36- أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج1، ص 320 .

37- .... : الإبانة عن أصول الديانة، ص 105 – 131 .

38- أنظر الباقلانى : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة، طبعة بيروت، 1337 هـ، ص 262 .

39- أنظر : أبو منصور عبد القاهر طاهر البغدادى : كتاب أصول الدين، نشر مدرسة الإلهيات باستانبول، ط10، 1346 هـ / 1928 م، ص 109 – 113 .

40- أنظر : فخر الدين الرازى : أساس التقديس في علم الكلام، ص 117 – 140 .

41- أبو منصور الماتريدى : كتاب التوحيد، ص 74 .

42- أنظر : أبو المعين النسفى : بحر الكلام في علم التوحيد (بدون تحديد الناشر) مصر، 1340 هـ / 1922 م .

43- أنظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج1، ص 216 .

44- الأشعرى : الإبانة، ص 108 .

45- النحل " 50 " .

46- الفرقان " 59 " .

47- الفجر " 22 " .

48- البقرة " 210 "

49- الصواعق المرسلة، ج2، ص 141، 106، نقلا عن : زهدى حسن جار الله : المعتزلة، ص 85 .

50- الرحمن " 57 " .

51- القصص " 88 " .

52- أنظر : القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم دكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، 1965، ص227 .

53- ص 75 .

54- أنظر : المصدر السابق، ص 228 .

55- طه " 39 " .

56- أنظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج1، ص 248، 266 .

57- الأنفال " 22 " .

58- البقرة " 172 " .

59- البقرة " 18 " .

60- يس " 9 " .

61- الزخرف " 40 " .

62- هود " 20 " .

63- أبو عمار عبد الكافى الأباضى : الموجز، ج1، ص 123 – 124 .

64- المصدر السابق، ص 125 – 126 .

65- انظر : الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج1، ص 402، موسى بن عيسى البشرى . مكنون الخزائن، ج1 /2، 174 .

66- طه " 5 " .

67- وردت كجزء من آيات في مواضع ستة هى : الأعراف " 54 "، يونس " 3 "، الرعد " 2 "، الفرقان " 59 "، السجدة " 4 "، الحديد " 4 " .

68- أبو عمار عبد الكافى : الموجز، ج1، ص 132 .

69- أبو طاهر اسماعيل بن موسى الجيطالى : قناطر الخيرات، جذ، ص 227 .

70- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج1، ص 405، 406 .

71- طه " 39 " .

72- هود " 37 " .

73- القمر " 14 " .

74- أبو عمار عبد الكافى : الموجز، ج1 ، ص 143 .

75- سالم السيابى : طلقات المعهد الرياضى في حلقات المذهب الإباضى، ص 99 – 100 .

76- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج1 ، ص 43، وقد قال الرازى فى أساس التقديس، ص 122 كما سبق بمثل هذا .

77- الفتح " 10 " .

78- ص " 75 " .

79- المائدة " 64 " .

80- يس " 71 " .

81- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج1 ، ص 403 .

82- المصدر السابق، والصفحة نفسها .

83- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج1، ص 404 .

84- الظليم : جمع ظلمان وظلمات، وأظلمة : الذكر من النعام . (مادة ظلم) من المنجد في اللغتة العربية) .

85- ذكاء : اسم علم للشمس غير منصرف (المنجد في اللغة العربية، مادة : ذكا) .

86- النساء " 24 " .

87- الإسراء " 29 " .

88- يقال : عسم عسما فهو اعسم للرجل، وعسماء للمرأة : وهو يبس مفصل الرسغ حتى تعوجت القدم أو الكف (المنجد في اللغة العربية مادة : عسم) .

89- الأجذم وجمعه : جذمى وجذماء : المقطوع اليد أو الأنامل (المنجد في اللغة العربي، مادة : جذم) .

90- المائدة " 64 " .

91- أبو عمار عبد الكافي الإباضي : الموجز، ج1، ص 144 – 145

92- الشيخ السالمي : مشارق أنوار العقول، ج1، ص 401 .

93- القلم " 42 " .

94- وقد أورد ابن كثير هذه الأحاديث ضمن تفسيره لقوله تعالى : (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ) " ق / 30 " – انظر : تفسير القرآن العظيم، ج4، ص 228 .

95- أبو عمار عبد الكافي : الموجز، ج1، ص 140 .

96- الشيخ السالمي : مشارق أنوار العقول، ج1، ص 400 .

97- تعليقات الدكتور عبد الرحمن عميرة : على هامش الموجز، ج1، ص 141 .

98- الزمر " 56 " .

99- الشيخ السالمي : مشارق أنوار العقول، ج1، ص 339، وانظر : أبو عمار عبد الكافي : الموجز، ج1، ص 146 .

100- الفجر " 22، 5 "

101- البقرة " 210 " .

101- الأعراف " 52 " .

102- النحل " 26 " .

103- البقرة " 17 " .

104- أبو عمار عبد الكافى : الموجز، ج1، ص 134 .

105- المصدر السابق (نفس الموضع) .

106- زهدى حسن جار الله : المعتزلة، ص 75 .

107- الجوينى (عبد الملك إمام الحرمين) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط السعادة، القاهرة، 1950، ص 128 .

108- ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، ج2، ص 275 .

109- مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ج12 (القرآن كلام الله)، ص.74

110- المصدر السابق ص 74 – 75 .

111- القاضى عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج7 (خلق القرآن)، ص 6، وانظر له أيضا : المحيط بالتكليف جمع الحسن بن متويه، ص 306 .

112- المصدر السابق، ص 84 .

113- المنافقون " 1 " .

114- الجوينى (عبد الملك، إمام الحرمين) : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص 91 – 92، وانظر : الشهرستانى : الملل والنحل، ج1، ص 96 .

115- النحل " 40 " .

116- أبو الحسن الأشعرى : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، 33 .

117- الشهرستانى : نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 313، وانظر: دكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، ص 50، أحمد أمين : ضحى الإسلام، ج2، ص40 .

118- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقل، ج1، ص 344 .

119- التوبة " 6 " .

120- أبو طاهر اسماعيل بن موسى الجيطالى : قناطر الخيرات، ج1، ص 230 . وانظر أيضا : عبد العزيز إبراهيم الثمينى المصعبى : معالم الدين، ج2، ص 9 – 10 .

121- أبو جعفر عمر بن جميع : عقيدة التوحيد وشرحها، ص 67، اعوشت : دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، ص 87 .

122- الأنعام " 91 " .

123- الأنعام " 91 " .

124- الشعراء " 5 " .

125- أبو عمار عبد الكافى : الموجز، ج2، ص 107 – 108 .

126- الزخرف " 3 "، الإسراء " 12 "، يونس " 5 " .

127- القدر " 1 "، الحجر " 9 "، الحديد " 25 "، الأنبياء " 32 "، الزمر " 6 " .

128- الحجر " 9 "، الحجر " 17 " .

129- الأنبياء " 2 "، طه " 113 "، النجم " 95 "، لقمان " 6 " .

130- الزمر " 23 "، آل عمران " 7 "، الأنعام " 141 " .

131- فصلت " 3 "، الأعراف " 52 "، الإسراء " 12 " .

132- التوبة " 6 "، الإحقاف " 3 "، الجن " 1، 2 "، المجادلة " 1 "، آل عمران " 181 "، الزمر " 18 " .

133- الأعراف " 52 "، الأنبياء " 107 "، االبقرة " 5 " .

134- البقرة " 99 "، مريم " 21 "، البقرة " 259 "، الإسراء " 12 " .

135- انظر المصدر السابق، ص 108 – 111 .

136- الألوسى : روح المعانى : ج1، ص 52، 53، نقلا عن : الحق الدامغ للشيخ أحمد بن حمد الخليلى، ص 28، 29، وانظر فيمن قال بوقوع الرؤية لله تعالى مع تحديد الكيف ما ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى من قول الحشوية، ص 149 .

137- قاضى القضاة صدر الدين على بن على بن محمد بن محمد بن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد شاكر، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ط 30، الرياض، 1405 هـ، ص 143 – 144 . وانظر أيضا : ابن تيمية : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج6، ص 509 – 510 .

138- أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق دكتوره فوقية حسين، دار الأنصار، القاهرة 1397 هـ / 1977 م، ص 51 – 52 .

139- ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجلد 2، د 10، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، 1392 هـ، ص 349 – 350 .

140- ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية، مجلد 2، ص 352 .

141- المصدر السابق، ص 352 – 253 .

142- المصدر السابق، ص 353 .

143- القيامة " 22 – 23 " .

144- الأعراف " 143 " .

145- يونس " 26 " .

146- انظر هذه الأدلة عند الأشعرى في كتابيه : اللمع، ص 63 – 65، والإبانة، ص 35، 37، 41، 43، 49، وكذا عند الماتريدى في " كتاب التوحيد " ص 77 – 80، وشرح العقيدة الطحاوية ص 135 وما بعدها .

147- الأنعام " 103 " .

148- الأشعرى : الإبانة ص 47، اللمع ص 65 .

149- أبو منصور الماتريدى : كتاب التوحيد ص 77 .

150- ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى، ص 149 .

151- الماتريدى : كتاب التوحيد، ص 85 .

152- أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج1، ص 216 .

153- القاضى عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج4، ص36 .

154- المصدر السابق، ص 64 .

155- نفس المصدر السابق ،ص 14 .

156- القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص 218 .

157- القاضى عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج4، ص129 .

158- المصدر السابق، ص 144 – 145 .

159- البقرة " 55 " .

160- أنظر : المصدر السابق ص 161 وما بعدها، وأنظر : الكشاف للزمخشرى ج2، ص 112 – 113 .

161- أنظر : المصدر السابق ص 228 – 230 .

162- على يحيي معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية ج1، ص271، وأنزر أيضا : محمود جمعه الأندلسى : رؤية الله " بحث ضمن هذه مبادئنا " ص 136 – 137 .

163- الإمام أبو محمد عبد الله بن حميد السالمى : مشارق أنوار العقول، ج1، ص 362 .

164- انظر : المصدر السابق، ص 380 – 381 .

165- المصدر السابق، ص 393 .

166- أنظـر : فخـر الـدين الـرازى : محصـل أفكـار المتقـدمين والمتأخرين، دار الكتاب العربى، بيروت، 1404 هـ / 1984م، ص 273 – 274 .

167- أنظـر : أبـو حامـد الغـزالى : الاقتصـاد في الاعتقـاد ، ط10، مصطفى البابى الحلبى، مصر (بدون)، ص 30 – 31 .

168- عبد العزيز بن إبراهيم الثمينى المصعبى : معالم الدين، ج2، ص 42 – 43 .

169- المصدر السابق، ص 45 – 47 .

170- سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلى : الحق الدامغ، ص 67 .

171- القيامة " 22 – 25 " .

172- يس " 49 " .

173- ص " 15 " .

174- الأنعام " 158 " .

175- الأنعام " 103 " .

176- الإمام الربيع بن حبيب الأزدى البصرى : الجامع الصحيح، طبع المطبعة السلفية، القاهرة 1349 هـ، ج3، ص 26 – 29، بكير بن سعيد الموشت، دراسات إسلامية فى الأصول الإباضية، ط20، ص 59 – 60 .

177- الأنبياء " 103 " .

178- النمل " 89 " .

179- يونس " 62 " .

180- أنظـر : عبـد العزيـز الثمينـى المصـعبى : معـالم الـدين، ج2، ص23، أبـو عمـار عبـد الكـافى : المـوجز، ج1، ص 136، محمود جمعة الإندلسـى : رؤية الله، بحـث ضمن كتـاب : هـذه مبادئنا، ص 146 .

181- البقرة " 280 " .

182- الشـيخ السـالمى : مشـارق أنـوار العقـول، ج1، ص 273، عبـد العزيز إبراهيم الثمينى المصعبى : معالم الدين، ص 34 .

183- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج1، ص273، 274 .

184- الأعراف " 143 " .

185- الفرقان " 21 " .

186- البقرة " 55 " .

187- النساء " 153 " .

188- الأعراف " 155 " .

189- أنظـر : عبـد العزيـز الثمينـى المصـعبى : معـالم الـدين، ج2، ص230 ومـا بعدهـا، أبـو عمـار عبـد الكـافى : المـوجز ج1، ص 150 ومـا بعـدهـا، الشـيخ السـلمى : مشـارق أنـوار العقـول، ج1، ص 389 ومـا بعـدهـا، الشـيخ أحمـد ابـن حمـد الخليلـى : الحـق الدامغ، ص 85 وما بعدها .

190- عبـد العزيـز بـن إبـراهيم الثمينـى المصـعبى : معـالم الـدين ج2، ص32 – 33 .

191- أبو محمد عبد الله ميد السالمى : مشارق أنوار العقول ج1 ، ص367- 368 .

192- يونس " 26 " .

193- العنكبوت " 27 " .

194- أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن، المعروف بتفسير الطبرى، تحقيق محمود شاكر ج15 ، ص 62 وما بعدها ، طبع دار المعارف بمصر، 1374 هـ .

195- أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، ص 45 – 46 .

196- أبو عمار عبد الكافى الإباضى : الموجز، ج1 ، ص 139 .

197- أبو محمد بن حمد السالمى : مشارق انوار العقول، ج1 ، ص374

198- الشيخ أحمد بن حمد الخليلى : الحق الدامغ، ص 95 .

199- الأنعام " 103 " .

200- أنظر : القاضى عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج4، ص 144 – 145 .

201- أنظر : أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، ص47، واللمع، ص 65 .

202- الماتريدى : كتاب التوحيد ، ص 77 .

203- أبو المعين النسفى : التمهيد في أصول الدين ص 39 .

204- أنظر : صدر الدين على بن على بن محمد بن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ، ص 139 – 140 .

205- أنظر : الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج1 ، ص 487، عبد العزيز المصعبى : معالم الدين ج2 ،ص 36 .

206- الأعراف " 38 " .

207- التكوير " 23 " .

208- النجم " 13 " .

209- تعليق لسماحة المفتى الشيخ أحمد بن حمد الخليلى فى : الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج1 ، ص 388

210- عبد العزيز بن إبراهيم الثمينى المصعبى : معالم الدين، ج2، ص 36 – 37 .

211- المصدر السابق، ص 37، وانظر الجيطالى : قناطر الخيرات، ج1 ، ص 227، الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول 389 .

212- ابن عاشور : التحرير والتنوير، ج7، ص417، الدار التونسية للنشر .

213- سماحة الشيخ احمد بن حمد الخليلى : الحق الدامغ، ص 84 .

214- ابو عمار عبد الكافى الإباضى : الموجز، ص151 – 152 .

215- سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلى : الحق الدامغ ص 90 .


أفعال العباد
الفصل الثالث

مشـكلة " القضـاء والقـدر " أو " الجـبر والاختيـار " أو " الإرادة الإنسانية أو التكليف " أو " الثواب والعقاب "، كل هـذه عناوين وردت لأبحاث أجريت في تراثنا الإسـلامى، وكلها جاءت لتعالج قضية واحدة هـى قضية " أفعال العباد " رداً على تساؤلات قد أثارها الإنسان منذ القدم تدور حول :

هل الإسـان مسير أو مخير ؟ هـل هـو مسـتقل بإرادته وقدرته فيما يصدر عنه من أفعال ؟ أم أنه لا حول له ولا قوة، وإنما أفعاله تصدر عنه بإرادة وقوة خارجتين عنه، وهو مجرد حامل أو محل لهذه الأفعال ؟

وقد عرف المسلمون – فى علم الكلام – هذه المشكلة منذ وقت مبكر، بل وكانت مثار جدل ونقاش طويل فيما بينهم، ولعل السبب الأساسى في ذلك، ولله في ذلك الحكمة، أنه ورد في القرآن الكريم من الآيات ما يشير إلى حرية الإنسان فيما يصدر عنه من أفعال، وفى آيات أخرى ما يشير إلى أنه مجبر فيما يصدر عنه من أفعال، وأن أفعاله مقدرة عليه، بل ومن الآيات ما تتضمن الآية الواحدة منها كون الإنسان مجبرا ومخيرا في الآية نفسها .

ومن أمثلة النوع الأول من الآيات التى يشير ظاهرها إلى جبرية الأفعال، قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[1]، ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾[2]، ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[3]، ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾[4]، ﴿ وَمَا

كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [5] .....
وغير ذلك من الآيات كثير.

ومن الآيات التى وردت لتقرر حرية الإنسان في أفعاله وأنه فاعلها: نقرأ قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [6]، ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [7]، ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [8]، ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [9]، ﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [10] ... إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التى تقرر حرية الإنسان فيما يصدر عنه من أفعال [11] .

ولم يكتف الأمر بظهور التعارض بين هذين النموذجين من الآيات التى جاء النموذج الأول منها يعضد الجبر، والآخر يؤيد الاختيار، بل وجدنا هذا التعارض في الآية الواحدة، وفى أكثر من موضع من القرآن، وهو ما يؤكده الدكتور عاطف العراقى في قوله : " وقد يظهر في الآية الواحدة ثمة تعارض في هذا المعنى، كقوله تعالى : ﴿ أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ﴾ [12]، وعن هذه النازلة عينها يقول الله تعالى : ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [13]، ﴿ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [14] ..... [15] .

وكذلك لم تخل كتب السنة من أحاديث تخوض في قضية القدر أو أفعال العباد، من نحو ما روى في صحيحي البخارى ومسلم من أحاديث تؤيد القول بالجبر من نحو قوله – صلى الله عليه وسلم – : "إن الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن

الرجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها " . ومنها ما يحمل على أنه يتضمن شيئا من القول بحرية الإرادة مع شئ من التأويل، من نحو ما روى عنه – صلى الله عليه وسلم - ، عن على قال " كنا في جنازة ببقيع الفرقد فأتانا رسول الله – صلى الله عليه وسلم - ، فقعد وقعدنا حوله، وبيده مخصرة فجعل ينكت بها الأرض، ثم قال : ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار، ومقعده من الجنة، فقالوا : يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا ؟ فقال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له أما من كان أهل السعادة فسيصير إلى عمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل الشقاوة، ثم قرأ : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴾ [16] .

كما يربط أستاذنا الدكتور مدكور بين ظهور هذه المشكلة في الفكر الإسلامى وبين السياسة، فيقول : " وكان لابد للسياسة أن تسهم في شئ من ذلك، ويظهر أن بنى أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله قدره . وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم، ولعمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ = 720 م) وهو من نعرف في تقواه وروعه واستمساكه بما كان عليه الصدر الأول مواقف مشهورة ضد القائلين بحرية الإرادة، وبخاصة ضد غيلان الدمشقى، وكان يمقت الخوض في هذه المسائل، ولم يخرج عن ذلك من خلفاء بنى أمية إلا يزيد بن عبد الملك (ت 126 هـ = 744 م) الذى دعا الناس إلى القدر وحمله عليه وقرب أصحاب غيلان، وحذا

حذوه مروان بن محمد (ت 132 هـ = 750 م) الذى أخذ عن أستاذه الجعد بن درهم (ت 117 هـ = 735 م) [17].

كما أنه فى اعتقادنا أن للمشكلة علاقة أخرى بقضية الإيمان بصفات الله سبحانه وتعالى من ناحية، وبعدم شمولية نظرة من تناولوها وجزئية هذه النظرة من ناحية أخرى، أعنى أن الذين قالوا : بالجبر بالنسبة لأفعال العباد قد ربطوا قولهم هذا بالإيمان بقدرة الله تعالى المطلقة وأنه على كل شئ قدير، وفى نسبة الأفعال إلى الإنسان تحديد لهذه القدرة، فلابد من نسبة هذه الأفعال لله تعالى الخالق لكل شئ، وهو ما أدى إلى إثارة مشكلة أخرى لم تكن فيما نعتقد في حسبان الجبرية عندما قالوا بهذا ألا وهى قضية التكليف والثواب والعقاب فضلا عن الإيمان بعدل الله تعالى وتنزيهه عن الظلم، ذلك لأن القول بالجبر يؤدى إلى عدم مسئولية الإنسان عما يصدر عنه من أفعال، لأنها في هذه الحالة تكون من الله تعالى، فكيف يحاسبه عليها، ويجازيه بالثواب أو بالعقاب على أعمال لا علاقة له بها، مما يؤدى إلى وصف الله تعالى بالظلم، تعالى الله عن ذلك،، وهو الأمر الذى استند إليه أصحاب القول بالاختيار في قولهم.

خلاصة القول : أن المشكلة قد أثيرت في الفكر الإسلامى ومنذ وقت مبكر وانقسم المسلمون حولها إلى فريقين : فريق اختار القول بحرية الاختيار، أو القول بالقدر، وكان على رأس هذا الفريق معبد الجهنى (ت 80 هـ = 699 م) وقد قيل إنه أول من قال بالقدر من المسلمين [18]. وغيلان الدمشقى (ت 105 هـ = 722 م) وكانا يريان أن المرء حر الإرادة يعمل ما يشاء ولا سبيل لمسئوليته إلا إذا تحققت حريته، وعرف أصحاب هذا الفريق بالقدرية نسبة إلى القول بالقدر، وهو القول

الذى يثبت للإنسان قدرة على أفعاله . والفريق الآخر هو الذى قال أصحابه بالجبر وتزعمه الجهم بن صفوان (ت 127 هـ = 745 م)، وهو الذى كان يردد فى الكوفة أن الإنسان مجبور لا اختيار له، وما أشبهه بالريشة في مهب الريح، نتحرك بحركته، وتسكن بسكونه، والأعمال كلها مخلوقة لله تعالى، ونسبتها إلى العبد على سبيل المجاز[19] . وهو ما يتأكد بما أضافه الشهرستانى إليه في قوله : " ومنها قوله – الجهم - .... إن الإنسان لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور فى أفعاله، ولا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا "[20].

ثم جاء المعتزلة فورثوا قول القدرية في أفعال العباد وأنكروا إضافة الأفعال إلى الله سبحانه وتعالى على النحو الذى قال به الجبرية، ونسبوها إلى العباد، يقول القاضى عبد الجبار : " اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه "[21] . وقد استدلوا على ذلك من جهة القرآن، فقالوا : قد ثبت أنه تعالى أضاف الفعل إلى العباد فقال : ﴿ هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾[22]، وقال: ﴿ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ ﴾[23]، وقال : ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[24]، وقال تعالى

﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾[25]، وقال لعيسى : ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ ﴾[26]، وقال : ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[27] ... فيجب حمل ذلك على الحقيقة . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾[28]، فنفى عن خلقه التفاوت ..... وإنما قال سبحانه ذلك عقيب ذكره ما خلقه من الموت والحياة والتكليف وأنه هو : ﴿ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴾[29].

ثم نبه على عظيم نعمه بذلك من حيث يبين أن خلقه على وجه يتسق في الحكمة وإلا خرج جميعه من أن يكون نعمة، لأنه لو كان في أفعاله شئ قبيح لفسد التدبير، ولم يثق المكلف بوعد ولا وعيد، وذلك يخرج كل أفعاله من أن تكون نعمة . ويبين ما قلناه : إنه لو كان قد خلق أفعال العباد لوجب أن يكون خالقا للقول بالتثليث والتثنية والتوحيد، ولوجب أن يكون خالقا للجهل والعلم، ولا شئ فى التفاوت أعظم من ذلك، فيجب نفى كونه خالقا لها . ومما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾[30]، فيجب القضاء بأنه لا شئ هو سبحانه خالق له إلا وهو حسن، وذلك يوجب نفى القبائح عما خلقه، ولا يجوز أن يحمل ذلك على أنه أراد به أنه علم كل شئ خلقه، لأنه تعالى عالم بذلك قبل أن خلقه، ولأنه يعلم ما لم يخلق كعلمه بما خلقه، فلما خص ما خلقه بذلك، دل على ما قلناه[31] .

كما أن المعتزلة لم ينكروا أن القدرة التى يقوم بها الإنسان بأعماله من الله، ولكنهم اختلفوا في متى يمنح الله تعالى الإنسان هذه القدرة . فالذين يقولون أن الاستطاعة عرض، وأنها غير الإنسان وغير الصحة والسلامة كأبى الهذيل والفوطى يرون أن الله يخلق القدرة في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله . أى أن الإنسان يعمل بقدرة حادثة، وأكثر المعتزلة يتبعون هذا الرأى . والذين يقلون إن الإنسان حى

مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره كالنظام والأسوارى، أو يقول أن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات ليس غير، كثمامة وبشر بن المعتمر، لا يقرون بالقدرة الحادثة لأنهم يرون أن الله تعالى يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة . ويرى المعتزلة أيضا أن القدرة قبل الفعل، وأنها قدرة على الفعل، وعلى ضده . فالإنسان في نظر المعتزلة فاعل مختار حر الإرادة، يتصرف بهذه القدرة التى منحته العناية الإلهية كما يشاء، ويوجهها حسبما يريد، ويستغلها في خلق أفعاله، فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد، لأنهم يعتقدون أن القادر على شئ لابد له من التأثير فى مقدوره، ويجب أن يتعين ذلك التأثير في الوجود، لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود " [32] .

ولم يرتض السلفيون ما ذهب إليه المعتزلة من أن العبد موجد وخالق لأفعاله، كما رفضوا قول الجبرية بأن العبد مجبر على ما يأتى من أفعال، فذهبوا إلى القول بأن الله سبحانه وتعالى خالق لكل شئ، وأنه على كل شئ قدير من أفعال العباد، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن [33] . كما خالفوا المعتزلة أيضا في قولهم بالقدرة أو الإستطاعة، فذهبوا إلى أن الإستطاعة نوعان : النوع الأول منها استطاعة متقدمة على الفعل، صالحة للضدين، مصححة للفعل ومجوزة له، أما النوع الثانى : فاستطاعة مقارنة للفعل موجبة محققة له .

وقد دلل ابن تيمية على النوع الأول من الاستطاعة وأنها متقدمة على الفعل وليست مقارنة له بالقرآن بقول الله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ، ولو كانت هذه الإستطاعة لا تكون إلا مع الفعل لما جب الحج إلا على من حج، ولما عصى أحد بترك الحج، ولا

كان الحج واجبا على أحد قبل الإحرام به، بل قبل فراغه . وقول الله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ ، فأمر بالتقوى بمقدار الاستطاعة، ولو أراد الإستطاعة المقارنة لما وجب على أحد من التقوى إلا ما فعل فقط، إذ هو الذى قارنته تلك الإستطاعة . وكذلك قول الله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، و (الوسع) : الموسوع، وهو الذى تسعه وتطيقه، فلو أريد به المقارن لما كلف أحد إلا الفعل الذى أتى به فقط دون ما تركه من الواجبات . وقول الله تعالى : ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ ، والمراد به الاستطاعة المتقدمة، وإلا كان المعنى فمن لم يفعل الصيام فإطعام ستين . فيجوز حينئذ الإطعام لكل من لم يصم، ولا يكون الصوم واجباً على أحد حتى يفعله.

ومن السنة بقول الرسول – صلى الله عليه وسلم - : "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم "، ولو أريد به المقارنة فقط لكان المعنى فأتوا منه ما فعلتم فلا يكونون مأمورين إلا بما فعلوه .

وكذلك قول النبى – صلى الله عليه وسلم – لعمران بن حصين: "صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعلى جنب "، ولو أريد المقارنة لكان المعنى فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعلى جنب"، ولو أريد المقارنة لكان المعنى فإن لم تفعل فتكون مخيرا ، ونظائر هذا متعددة . فإن كل أمر علق في الكتاب والسنة وجوبه بالاستطاعة، وعدمه بعدمها لم يرد به المقارنة . وإلا لما كان الله قد أوجب الواجبات إلا على من فعلها ، وقد أسقطها عمن لم يفعلها فلا يأثم أحد بترك الواجب المذكور .

أما دليل الإستطاعة المقارنة الموجبة فمثل قوله تعالى : ﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾ ، وقوله : ﴿ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾. فبهذه الإستطاعة هى المقارنة الموجبة .

ويطلق على الإستطاعة الأولى " الشرعية " وهى مناط الأمر والنهى، والثواب والعقاب، وعليها يتكلم الفقهاء، وهى الغالبة في عرف الناس . كما يطلق على الإستطاعة الثانية " الكونية " وهى مناط القضاء والقدر، وبها يتحقق وجود الفعل [34] . وقد اعتقد السلفية أنهم بهذا قد قدموا حلا لهذه المشكلة، خلافا لقول المعتزلة والجبرية، ذلك أنهم قد جمعوا بين قول المعتزلة الذين جعلوا أفعال العباد مخلوقة لهم يأتونها بإقدار الله لهم عليها وبكامل حريتهم، وبين قول المجبرة الذين ذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لا دخل للعباد فيها ، ، ولا سلطان لهم عليها . إلا أن السلفيين بتغليبهم للإستطاعة الكونية المقارنة للفعل والموجبة له، على الإستطاعة الشرعية المتقدمة على الفعل والمجوزة له، وأن الإنسان لا يمكنه بدونها، حتى ولو توفرت له الإستطاعة الشرعية أن يقوم بالفعل، وذلك لأنه " لا يكون إلا ما علم الله كونه وأراد كونه فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن " [35] . وعند مشيئة الله وإرادته تكون الإستطاعة الكونية للعبد التى بها يوجد الفعل، ومع عدم مشيئة الله تعالى وإرادته لن تكون هذه الاستطاعة الكونية ومن ثم لا يوجد الفعل، وذلك مع وجود الإستطاعة الأولى في الحالتين . وترتيبا على هذا نجد أن السلفيين لم يقدموا بهذا حلاً للمشكلة كما زعموا، ولكنهم عادوا مرة أخرى إلى القول بالجبر، وإن ألبسوه صورة أخرى .

وفى مواجهة هذا التعارض بين القائلين بالجبر والقائلين بالإختيار في أفعال العباد خرج علينا أبو الحسن الأشعرى ت 330 هـ بنظريته في

الكسب (*)، وفى هذه النظرية يذهب الأشعرى إلى أن اكساب العباد مخلوقة لله تعالى . ويدلل على ذلك من القرآن الكريم نحو قوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (36)، وقوله ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (37)، وغير ذلك من الآيات (38)، كما يدلل على قوله بخلق الله تعالى لأفعال العباد من ناحية العقل فيقول : " والدليل من القياس على خلق أعمال الناس : أنا وجدنا الكفر قبيحا فاسدا باطلا متناقضا خلافا لمن خالف، ووجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً، ووجدنا الكافر يقصد ويجهل نفسه إلى أن يكون الكفر حسناً حقاً، فيكون بخلاف قصده، ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً ولا مريضاً لم يكن ذلك كائنا على حسب مشيئته وإرادته . وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها، لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليها لجاز أن يحدث الشئ فعلا لا من محدث أحدثه فعلا، فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه على ما هو عليه، وهو قاصد إلى ذلك، لأنه لو جاز حدوث فعل على الحقيقة لا من قاصد لم لا يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك، كما أنه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل لم يؤمن أن تكون الأفعال

(*) ولم ينفرد الأشعرى في عصره بالقول بالكسب، بل قال بها أيضا الإمام أبو جعفر الطحاوى ت 321 هـ، ومن قوله : " وأفعال العباد هى خلق الله وكسب من العباد" (أنظر : شرح العقيدة الطحاوية لأبى العز الحنفى، تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر ص 389 " كما قال بها أيضا أبو منصور الماتريدى إمام المدرسة الماتريدية، وهو القائل عن أفعال العباد : " بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها : ويقول أيضا : " إن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب " أنظر : " كتاب التوحيد للماتريدى، تحقيق دكتور فتح الله خليف ص 226 " .

كلها كذلك، وإذا كان هذا هكذا ، فقد وجب أن يكون للكفر محدث أحدثه كفرا باطلا قبيحا ، وهو قاصد إلى ذلك، ولن يجوز أن يكون المحدث له هو الكافر الذى يريد أن يكون الكفر حسنا صوابا حقا ، فيكون على خلاف ذلك . وكذلك للإيمان محدث أحدثه على حقيقته متعبا مؤلما مرمضا ، غير المؤمن الذى لو جهد أن يقع الإيمان خلاف ما وقع من إيلامه وأتعابه وارماضه لم يكن إلى ذلك سبيل، وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته المؤمن، وجب أن يكون محدث ذلك هو اله رب العالمين القاصد إلى ذلك " [39] .

وبذلك ثبت عند الأشعرى بالنقل والعقل أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . وهى كذلك تقع بقدرة مقارنة للفعل الذى يقوم به العبد ، مخلوقة لله تعالى بشرط التخلية من العبد واحتمال بنيته لذلك . وشرط التخلية واحتمال البنية يأتى عند الأشعرى بشكل عارض، الأمر الذى جعل الآخرين لا يعولون عليه كثيرا إذ يقول الأشعرى عنهما وهو بصدد محاورة الخصوم : " فإن قالوا : فإذا كان في عدم التخلية والإطلاق عدم الفعل ففى وجودهما وجود الفعل، قيل لهم : كذلك نقول. فإن قالوا : فإذا كان فى عدم احتمال البنية للفعل عدم الفعل فلم لا يكون في وجود احتمال البنية للشئ وجوده ؟ قيل لهم : كذلك نقول، لأن البينة لا تحتمل إلا ما يقوم بها " [40] .

إذن من اليسير مع هذا أن نستخلص أن الله تعالى لا يخلق في العبد – حسب قول الأشعرى هذا – القدرة على الفعل إلا مع سلامة البنية والتخلية بمعنى التهيؤ للفعل وعدم وجود ما يحول دون ذلك . وهو ما يجعل العبد مشاركا في حدوث الفعل على الحقيقة ، على عكس ما فهم عن الأشعرى وانه يقول بخلق الله للأفعال، وخلق القدرة في الإنسان

على الأفعال، الأمر الذى يجعل نسبتها إليه على سبيل المجاز، أو يجعل منه مجرد محل لحدوث الأفعال، أو كونها مجرد مقارنة الفعل للقدرة وكلاهما مخلوق لله تعالى، مما أدى إلى وصف هذه القدرة المخلوقة في الإنسان على الفعل بأنها قدرة غير مؤثرة في حدوث ما يحدث فيه من أفعال (**) ومن ثم كان وصف قول الأشعرى بالكسب بأنه مجرد صورة من قول الجبرية وهو ما جعل تلاميذه من بعده يجهدون أنفسهم للتخلص من تهمة الجبرية بإضافة الأثر إلى القدرة في صنع الأفعال المكتسبة

(**) يقول الشهرستانى ت 548 هـ : " ثم على أصل أبى الحسن الأشعرى لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث ..... غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد، حصولا تحت قدرته (الملل والنحل ج1، ص 97) . ويقول فخر الدين الرازى ت 606 هـ " ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى، رضى الله تعالى عنه، إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل أن الله أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد، والمقصود بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له " أساس التقديس ص 228 "، كما يقول الجرجانى في شرحه على " مواقف " عضد الدين ايجى ت 756 هـ : "والمراد بكسبه إياه مقارنته = لقدرته (قدرة الإنسان) وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له (المواقف مع شرح السيد الشريف الجرجانى ج8، ص 146) .

للعبـــد وهـــو مـــا وجـــدناه عنـــد البـــاقلانى(***)، والجـــوينى(****)، والرازى(*****) وغيرهم من الأشاعرة.

(***) يحاول الباقلانى ت 403 هـ ان يجعل للقدرة تأثيرا خلافا لما فهم مـن قـول الأشعرى وذلك أنه يرى أن إثبات قدرة لا أثر لها كنفى القدرة أصـلا، وذلـك ليصل إلى نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة . (انظـر : الشهرسـتانى : الملـل والنحل ج1، ص98) .

(****) يعقد الإمام الجوينى بابا في العقيدة النظامية " تحت عنـون " فـي العبوديـة والصفات المرعية يجعل الركن الأول منه في " قدرة العبد وتأثيرها في مقدورها " ومن بين ما يذكر فيه نقرأ أن " قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعـالى باتفـاق العالمين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا، ولكنه مضاف إلى الله تبارك وتعالى باتفاق العالمين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثـة واقع بها قطعا، ولكنه مضاف إلى الله تبارك وتعالى تقديرا وخلقـا : " العقيـدة النظامية " تحقيق د . أحمد حجازى السقا ص 43، 47، 48) .

(*****) يعمل فخر الدين الرازى على إظهار التأثير لقدرة العبد على أفعاله، خلافا للأشعرى من خلال تبيانه لما يتولد مع القدرة في الإنسان من ميـل وداع إلـى العمل، ينضمان إلى القدرة المخلوقة لله في العبد على الفعل، مما يـؤدى إلـى حدوث الفعل، ما يجعل لقدرة العبد تأثيرا يساهم في نسبة الفعل إليه حقيقة . يقول الرازى : " إن الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختيارى والفعل الاختيارى عبارة عما إذا اعتقد في شئ كونه زائدا في النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل، فينضم ذلك الميل إلى أصل القدرة فيصير مجموع ذلك الميل مع القدرة موجبا "، "وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها بقضاء الله وقدره، " كما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القـدرة والداعى، فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا وجاعلا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن، وسائر كتب الله تعالى . وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة مع الداعى، مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى، فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله وقدره " (المعالم في أصول الدين ص ، 73، 75، 116) .

قول الأباضية :

يخالف الأباضية في قضية القدر أو أفعال العباد أو الجبر والاختيار كلا من الجهمية وغيرهم من القائلين بالجبر، وأن الإنسان مجبر فيما يأتى من أفعال وما هو إلا محل لأفعال خلقها الله فيه، والقدرية والمعتزلة في قولهما بأن الإنسان حر مختار فيما يأتى من أفعال، وأنه موجد وخالق لأفعاله، ووافقوا فى هذا قول أهل السنة فيما ذهبوا إليه في هذه المشكلة [41].

وفى مخالفتهم لكل من الفريقين – المجبرة والقدرية – يكشف الأباضية عن غلط كل من الفريقين في المنهج الذى اتبعاه في معالجة هذه المشكلة – مشكلة أفعال العباد . ذلك لأن كلا منهما نظر إلى المسألة من جهة دون الجهة التى نظر منها الفريق الآخر، ومن ثم جاء رأى كل منهما قاصرا خاطئا، يقول أبو عمار عبد الكافى موجها كلامه إلى الفريقين : "..... ذلك أنكم (المجبرة) وإياهم (يعنى القدرية) اتفقتم في بدء أمركم على أن الفعل جزء واحد، وأنه لا يحتمل التجزئة، وغير متجه، لا يوصف بالجهات، فاتفقتم على ذلك، وقلتم جميعا : لا يخلو هذا الفعل من أن يكون جميعه لله، أو يكون جميعه للعبد، فلما اتفقتم على هذا من قولكم، رجعتم فيما بينكم فاختلفتم على وجهين مختلفين متباعدين كلاهما بعيد عن وجه الصواب وفصل الخطاب، فقلتم أنتم معشر المجبرة، بأن الفعل ما كان بهذه الصفة لا يحتمل التجزئة، ولا يوصف بالجهات، فينبغى أن يكون الفعل بذلك مضافا جميعه إلى الله عز وجل، لأنه أضاف ذلك إلى نفسه بأن خلقه وجعله فى قلوب الفاعلين، فأضلهم به وهداهم، ولثبوت عجز العبد عن أن يجعله بكيفيته التى هو بها . وقالت القدرية : بل لما وجدنا هذا الفعل غير

متجزء ولا محتمل للجهات على مثل علة المجبرة، ووجدناه مضافا إلى العبد، بأنه يكتسبه ويختاره، ويذم عليه ويحمد، وغير جائز أن يضاف إلى الله بأنه يترك به أو يسكن، ويؤمن به أو يكفر، أو يطيع به أو يعصي، فيجب أن يكون الفعل لما ذكرنا جميعا مضافا إلى العبد بجميع وجوهه، وليس لله فيه حكم ولا تدبير، ولا له عليه ملك ولا سلطان، فانتشرت عليكم الأمور، وتفرقت بكم السبل عن سبيل الله، وذلك أنكم عمدتم إلى علتين مختلفتين، وجهتين متفاوتتين، فجعلتموهما علة واحدة، وجهة واحدة، وهو أن للفعل جهتين متفرقتين متباينتين غير متفقتين : إحداهما جهة الخلق لله والتدبير والتقدير، والأخرى جهة التحرك للعبد والسكون، والطاعة والمعصية فجعلتم هاتين الجهتين المختلفتين جهة واحدة، فأبطلت المجبرة واحدة، وأبطلت القدرية واحدة، فضللتم بذلك جميعا عن سبيل الله ضلالا بعيدا " [42] .

فالأباضية إذن يقولون في أفعال العباد بقولين يتعلق كل منهما بجهة من فعل العبد، فعندهم فعل العبد موجود بعد أن كان معدوما، وقد علم الله تعالى كنهه، وعجز العبد عن ذلك، هو من خلق الله تعالى، وهو من حيث وقوعه تحت قدرة العبد وكسبه واضافته إليه هو فعل العبد .

وعن كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بالمعنى الذى قدمنا يقول الأباضية : " إن العالم وما فيه من جوهر وعرض، وخير وشر، وطاعة ومعصية، ما يرى من ذلك وما لا يرى، مما كان منه وما سيكون، وما يتوهم كونه، ان لو كان كيف كان يكون، فهو خلق الله وتدبير له، والله المقدر لجميع ذلك والمدبر له، وهو الصانع له

والمالك، وليس شئ منه بخارج من تدبير الله وتقديره وملكه وسلطانه وارادته وعلمه، ما يضاف إلى العباد من ذلك وما لا يضاف إليهم [43] .

وقد استدل الأباضية على قولهم بخلق الله تعالى لأفعال العباد بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية وكذلك بالمشهور من الأخبار فمن القرآن الكريم استدلوا بالكثير من الآيات القرآنية التى أولوها بما يؤيد مذهبهم من نحو قوله تعالى : ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [44] ردا على من أخرج شيئا من كل الأشياء من أن يكون من خلقه، وبقوله عز وجل : ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ [45] فدل على أن ما أسر العباد أو أظهروه فهو من خلقه، ... محتجا على من قال لا يكون الفعل مخلوقا، وبقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ [46] فكيف يكون الإبتغاء للفصل الذى هو عمل العباد من آيات الله، وليس فيه لله تدبير ولا هو له خالق؟.... وقال عز وجل : ﴿ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ [47] وأفعال الخلق بين السماء والأرض، وبقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [48] وغير ذلك من الآيات .

كما استدلوا من السنة كذلك بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم : " لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة القدرية " سموا مجوسا لأنهم يضيفون القدر إلى أنفسهم، وغيرهم يجعله لله دون نفسه، ومدعى الشئ لنفسه أولى بأن يسمى به دون من جعله لغيره، ولأنهم ضارعوا المجوس بل زادوا على المجوس، وذلك لأن المجوس نفت عن الله خلق الشرور وزادت القدرية نفى خلق الخير من جميع أفعال الخلق عن الله تعالى .... وروى عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه قال لمعاذ بن جبل :

"إن الله لم يخلق أحب إليه من العتاق – يعنى مما رغب فيه من غير فرض – ولم يخلق شيئا أبغض إليه من الطلاق " يعنى مما هو دون ما نهى عنه من المعصية، وقد علمنا أن العتاق والطلاق من فعل العباد . وغير ذلك من الأحاديث .

كما استدلوا من الآثار بما روى عن على بن أبى طالب أنه سئل عن الأفعال التى يستوجب بها العباد السخط من الله أهى من الله ام من العباد ؟ فقال : من الله خلقا ومن العباد فعلا . وبما روى عن حذيفة بن اليمان، رضى الله عنه أنه قال : إن الله خلق كل صانع وصنعته " وبما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : العجز والكيس بقدر، وهما فعل العباد يحمدون به ويذمون عليه . وغير ذلك أيضا من أقوال الصحابة رضى الله عنهم [49] .

وكذلك يدلل الأباضية على أن الله خالق لأفعال العباد ولغيرها عن طريق العقل، يقول أبو عمار عبد الكافى : " ونحن سائلوا القدرية ولا حول ولا قوة إلى بالله فنقول لهم : حدثونا عن هذه الأفعال التى زعمتم أنها غير مخلوقة لله، هل تخلو من أن تكون حركة أو سكونا ؟ قالوا : لا تخلو من ذلك، قلنا : أمحدثة هى أم غير محدثة ؟ فإن قالوا : غير محدثة أبطلوا، وإن قالوا محدثة، قلنا : فالعباد هم الذين أحدثوا هذه الأفعال : من الحركات والسكون، وجعلوها محدثة غير قديمة، فإذا قالوا : نعم، قلنا فهل تدل بحدوثها على حدوث من حلت به ووصف بها ؟ فإن قالوا : لا، أبطلوا، وصاروا إلى مذهب المبطلين من أهل الدهر، فكان الرد عليهم جميعا واحداً، فإن رجعوا وقالوا : إنها تدل بحدوثها على حدوث من حلت به، ووصف بها، قلنا : من جعلها دالة على حدوث الموصوف بها ؟ فإن زعموا أن العباد تولوا ذلك منها، قلنا : فالعباد إذن

محمودون على أن جعلوا أفعالهم تدل على حدوث الأجسام وإبطال قدمها، فإن هم أجابوا إلى ذلك، قلنا : أفيجب على ذلك للعباد الحمد، وحسن الثناء ؟ فإذا قالوا : نعم، قلنا : فينبغي أن يكون العاصون محمودين على معاصيهم، التى هى حركاتهم وسكونهم حيث جعلوها دلالة على حدوث أجسامهم، فإذا قالوا : نعم، أبطلوا عن العاصين الذم، وأدخلوهم في باب الحمد والثناء، فإن قالوا : لا يجب الحمد للعاصين، وليسوا هم الذين جعلوا أفعالهم دالة على حدوث أجسامهم فيحمدون على ذلك، قلنا : من جعلها إذن تدل على حدوث من قامت به ووصف بها ؟ فلا يجدون إلا أن يقولوا : إن الله جعل هذه الأفعال من حركات العباد وسكونهم واجتماعهم وافتراقهم دالة على حدوث أجسامهم، وجعل ذلك دلالة على وحدانيته، جل ثناؤه، وربوبيته، كما جعل سائر الأفعال من الأشياء، إذ كانت الأشياء متساوية في وجه الدلالة على الله جل جلاله"[50].

هكذا كان حديث الأباضية عن أفعال العباد من حيث كونها مخلوقة لله تعالى، بمعنى أنه ، سبحانه وتعالى قد أخرجها من العدم إلى الوجود، فى إطار كونه الخالق لكل شئ سواه، وهكذا كان أيضا تدليلهم على ذلك بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة والآثار والأدلة العقلية أيضا، بقى بعد ذلك أن نقف على حديثهم عن أفعال العباد من حيث أفعال وأكساب للعبد مضافة إليه، وهو مستحق عليها للثواب والعقاب.

وأفعال العباد من حيث هي فعل وكسب لهم تتعلق عند الأباضية بما للعباد من قدرة وإرادة مخلوقين لهما من قبل الله تعالى. وقد وقفنا من قبل على كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى من حيث الاختراع أو

الإيجاد بعد العدم، هذا من جانب، ومن جانب آخر هي – أي الأفعال – مكسوبة للعباد، والكسب عند الأباضية لا يعني أكثر من نسبة هذه الأفعال إلى قدرة العبد التي يخلقها الله له مقارنة للفعل، وإن كانت عندهم قدرة غير مؤثرة في اختراع الفعل أو إيجاده من العدم على النحو الذي قال به المعتزلة، ورفضه الأباضية، فذلك عندهم من شأن الله تعالى فقط الخالق لكل شئ. وبهذا خالف الأباضية أيضا أهل الجبر الذين أضافوا أفعال العباد من جميع جهاتها إلى الله تعالى، وما العبد إلا محل لحدوث الأفعال. يقول صاحب "قناطر الخيرات" إن إنفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد وسكناتهم لا يخرجها عن كونها مقدرة للعباد على سبيل الاكتساب، فالله سبحانه خلق القدرة والمقدور جميعا، والكسب والمكتسب جميعا، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه، وليس بكسب له، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه فكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى القدرة، فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا، وكيف يكون الفعل جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية أو يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها. فإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنها بالإكتساب، وقد قال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[51] فأضاف القتل إلى العباد والتعذيب إلى نفسه في فعل واحد، والتعذيب هو عين القتل. بل صرح وقال: (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) إلى قوله: (ولكن الله رمى)[52]، وهو جمع بين النفي والإثبات ظاهرا، فكأنه

قال : (وما رميت) بالمعنى الذى يكون به الرب راميا " إذ رميت " بالمعنى الذي يكون به العبد راميا، فرد تعالى في هذه الآية على المعتزلة والمجبرة جميعا [53] .

كما أن تلك القدرة التى خلقها الله للعبد، تأتى مقارنة للفعل، ولابد من أن تكون كذلك، لكونها عرضا ومن أحكام العرض أنه لا يبقى يقول المعصبى : " أعلم أنه إنما قلنا بوجود قدرة للعبد مقارنة لمقدورها لما تجد من الفرق الضرورى بين حركتى الإضطرار والإكتساب، وهذا الحكم، وهو المقارنة، ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة، بل من حيث أنها عرض، ومن أحكام العرض انعدامه عقب زمان وجوده، واستحالة بقائه زمانين في الأكثر .... وإذا ثبت استحالة بقائه لزم من ذلك استحالة تقدم القدرة الحادثة، إذ لو تقدمت لزم انعدامها حال وجود المقدور، فيكون بقدرة معدومة، وذلك محال، وتقرير ذلك أنه إذا عدمت جاز وجود ضدها، وهو العجز، فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز، وهو يستدعى معجوزا عنه، فيقع الشئ حال وقوعه مقدورا عليه معجوزا عنه، وذلك محال [54] .

وإذا كان الله قد خلق في العبد القدرة على الفعل مقارنة له فهو أيضا قد خلق له – حسب قول الأباضية – الإرادة أو الإختيار التى بها يختار هذا الفعل أو ذاك، وهو ما يؤكده الشيخ السالمى بقوله : " إنه تعالى خيرنا في فعل الخير والشر، وبين لنا عاقبة الأمرين ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ ﴾ [55]، وجعل لنا قدرة اكتساب أيهما شئنا لا على خلقه، فإنه هو الذى يخلقه فينا حال اكتسابنا له، وبهذا الاكتساب ارتفع الإتصاف بالجبر، فلا نقول إنه مجبر لنا على فعلنا ..... وإنما نقول إنه نشأ باختيار منا واكتساب لنا . وفوق ما ذكرنا

إنا قد أمرنا بالكف عنه وترك الخوض فيه ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[56] ..... [57] .

ونحن إذا توقفنا قليلا مع نهاية النص السابق للشيخ السالمى نشعر معه أن الأباضية – رغم إصرارهم على أن الأفعال من حيث هى كسب للعباد قد كانت كذلك بقدرة واختيار قد خلقهما الله فيهما ، يميلون مرة أخرى إلى القول بنوع من الجبر للعبد في أفعاله ، ومن أجل ذلك كان قول السالمى السابق برفض الجبر، والقول بالإكتساب، ثم يلى ذلك بالدعوة إلى التوقف عند هذا الحد وعدم الخوض في مناقشته .

ويظهر هذا التوجه بشكل أوضح عند المصعبى فى استناده على أفعال العباد من حيث هى مفعولة لهم ومكتسبة بقدره واختيار خلقهما الله فيهم على صحة تكليف الله للعباد ، وذلك لأن الله تعالى قد رفع التكليف الشرعى عن المكره، كما رفعه عمن لا تتوفر له أدوات هذه الأفعال من نحو العقل والقدرة والإرادة وبالجملة عما هو ليس في الوسع[58] . ثم يعود مرة أخرى في تقريره للعلاقة بين أفعال العباد الداخلة تحت التكليف فيخرجها كذلك من أن تكون سببا في الثواب والعقاب، وقد جرى العرف على أن الفعل إذا كان منسوبا حقا إلى فاعله يكون – في هذه الحالة – سببا فيما يترتب عليه من نتائج وآثار ، وعدم ذلك يعنى عدم نسبة الفعل إلى صاحبه، وبالتالى فهو غير مسئول عنه، غير مستحق لما يترتب عليه من مدح أو ذم، وثواب أو عقاب، وهذا ما يؤكده المصعبى فى قوله : " إن نظرنا إلى الباطن كما قيل، وإلى حقيقة الأمر لم يصح جعل فعله (يعنى فعل العبد) سببا عقليا لشئ . وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الأفعال تارة، نحو ﴿ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[59]، وبلغوها تارة نحو " لا يدخل الجنة أحدكم بعمله "،

وللاحظة الأمرين، وخفاء المراد في الكسب، ..... يقرر لنا في هذا المقام انا نضيف إلى الله تعالى ما أضافه إلى نفسه وهو الخلق، وإلى العبد ما أضاف إليه وهو الكسب، ونمسك عن كون ذلك الكسب هو ما لكونه إذا حقق فإنه يؤدى إلى القول بالجبر، ولقوله صلى الله عليه وسلم عن ربنا سبحانه وتعالى : القدر سرى فلا ينبغى لأحد أن يطلع على سرى "، قلت : " ومن ثم قال بعضهم : العبد مجبور في قالب مختار "(60) الأمر الذى انتهى بهم إلى أن دخول الجنة والنار إنما يتم تفضلا وعدلا من الله تعالى وليس بسبب ما اقترفوه من أعمال خيراً أكانت أم شراً .

إذا فالأباضية قد ساروا في هذه المسألة في طريق رفضوا فيه قول الجبرية لما يترتب عليه من تعطيل للتكليف، ونسبة الظلم إلى الله تعالى في محاسبته العباد على أعمال لا طائل لهم بها ونحوه كما رفضوا قول المعتزلة لما يترتب عليه من قول بالشركة في الخلق، والحد من قدرة خلقية الله تعالى، واقتربوا في هذا من قول أهل السنة فحاولوا الجمع بين الرأيين في رأى واحد حول أفعال العباد من جهتيها : جهة كونها مخلوقة لله تعالى، وجهة كونها مكتسبة للعبد، واعتقدوا أنهم بذلك قد صححوا ما وقع فيه فريقا المجبرة والقدرية من أخطاء، إلا أنهم فى النهاية إما أنهم أشعروا بالعودة إلى الجبر، أو الدعوة إلى التوقف وعدم الدخول في مزيد من النظر والتفكير في هذه المسألة أكثر مما توصلوا إليه، تأسيسا على أنها تقع في علم الله تعالى وسره .

الحكم على أفعال العباد :

والمقصود هنا بـ " أفعال العباد " الأفعال الاختيارية التى يقوم بها العباد، ومن ثم تقع تحت مسئوليتهم، وكذا تحت الحكم على فاعليها من قبل الله تعالى، من حيث الوصف بالإيمان أو الكفر، أو الفسوق

والعصيان، أو نحو ذلك من الأحاكم والمسميات، وما يترتب على ذلك من وعد ووعيد، أو ثواب وعقاب، وما تشمل منها رحمة ومغفرة الله تعالى، وما لا تشمله، وما يقابل ذلك من خلود في الجنة أو خلود في النار، وأخيرا ما يجوز أن يشفع فيه الرسول صلى الله عليه وسلم، يوم القيامة وما لا يجوز .

والناس في ذلك أصناف، منهم المؤمنون وغير المؤمنين، ونقصد بغير المؤمنين أولئك الذين لم يقروا بكلمة التوحيد أصلا، ممن يطلق عليهم الكفار المشركون، أما المؤمنون فالمقصود بهم أولئك الذين خرجوا من دائرة الكفر والشرك، ودخلوا دائرة الإيمان بإقرارهم بكلمة التوحيد، وبهذا دخلوا الإسلام ووصفوا بأنهم مسلمون . وعن أعمال هؤلاء يدور حديثنا، كما صوره الأباضية، وما اتفقوا أو اختلفوا بقولهم فيه مع غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى .

ولا خلاف بين المسلمين على وعد الله أو إثابة الله تعالى، المؤمنين المطيعين الموفين بكلمة التوحيد، ولكن الخلاف قد ثار بينهما فيما يتعلق بالوعيد، أو بعقوبة الله تعالى لغير الموفين، أو للمذنبين بتعذيبهم في النيران يوم القيامة، ومن هنا كان اتفاق الجمهور اعتمادا على ما ورد في ذلك في الكتاب والسنة إلى تقسيم أفعال العصاة من العباد إلى كبائر وصغائر، سيرا نحو تلمس الحكم على كل منها، وحول ذلك كانت خلافاتهم، فما المقصود بالكبائر والصغائر ؟

- الكبائر والصغائر :

والكبائر جمع كبيرة أو كبير، والصغائر جمع صغيرة، وقد شمل الحديث عن الكبائر والصغائر جميع طوائف المسلمين ما عدا المرجئة والخوارج، والمرجئة هم الذين أخرجوا الأعمال من حد الإيمان،

فقصروا الإيمان على التصديق فقط دون العمل، وذهبوا في الحكم على الأعمال إلى أنه مرجأ إلى الآخرة، ومن ثم فبالنسبة للذنوب أو المعاصى، فلله فيها المشيئة حينذاك، إن شاء غفرها لأصحابها وأدلهم الجنة، وإن شاء عذبهم [61] .

أما الخوارج فلم يقولوا بهذه القسمة، وأنكروا وجود صغائر، بل ذهبوا إلى أن كل فعل قبيح هو كبير [62] . أما غيرهما من الفرق فقد أقروا بقسمة الذنوب إلى كبائر وصغائر .

أما عن محاولة تحديد أو تعريف الكبير والصغير من الذنوب فقد اعتبر ابن تيمية [63] أن أولى الأقوال بالاستدلال على هذا التحديد هو ما أثر عن ابن عباس رضى الله عنه وذكره أبو عبيد وأحمد بن حنبل وغيرهما وهو ان الصغيرة ما دون الحدين : حد الدنيا وحد الآخرة . وقد أوضح أن المقصود بالحد في الدنيا هو العقوبة الخاصة في الدنيا مثل القتل والقطع والرجم ونحو ذلك، أما حد الآخرة فالمقصود به الوعيد بالعقوبة في الآخرة مثل الوعيد من الله تعالى بالنار أو الغضب أو اللعنة، أو نفى الإيمان أو غير ذلك مما توعد به المذنبين في الآخرة .

وترتيباً على هذا يكون معنى الكبيرة أنها ما ثبت فيها هذا الحدان : حد الدنيا وحد الآخرة، أى عقوبة الدنيا وعقوبة الآخرة . وعلى هذا يدخل تحت هذا التعريف للكبائر : الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، والزنا، والسحر، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، وغير ذلك من الكبائر التى فيها عقوبات مقدرة مشروعة، كما يدخل فيها : الفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وعقوق الوالدين، واليمين الغموس، وشهادة الزور، وغير ذلك مما جاء فيها وعيد خاص من قبل الله تعالى في الآخرة مثل : الغضب واللعنة وغير ذلك، ويؤكد ابن

تيمية قوله بما جاء في القرآن الكريم من نحو قوله تعالى في الفرار من الزحف : ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [64]، وقول الله تعالى فيمن يأكل مال اليتيم : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ [65]، وقوله فيمن ينقضون العهد : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ ﴾ [66]، وقوله تعالى : ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ ﴾ [67]، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [68].

كما يدخل ابن تيمية أيضا في الكبائر كل فعل جاء بشأنه توعد بعدم دخول الجنة والنفي من المؤمنين أو من الإيمان، وفي هذا يقول: " وكذلك كل ذنب توعد (الله) صاحبه بأنه لا يدخل الجنة، ولا يشم رائحة الجنة وقيل فيه : من فعله فليس منا، وأن صاحبه آثم . فهذه كلها من الكبائر، لقوله – صلى الله عليه وسلم – : " لا يدخل الجنة قاطع "، وقوله : " من غشنا فليس منا "، وقوله : " من حمل علينا السلاح فليس منا "، وقوله : " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس إليها فيها أبصارهم حتى ينتهبها وهو مؤمن .. " [69].

ويتفق الأباضية مع أهل السنة في تعريفهم للكبائر والصغائر على النحو الذي أورده ابن تيمية، ذلك لأننا نقرأ عند الشيخ السالمي أن

"الكبير من الذنوب هو ما ثبت فيه حد في الدنيا أو عذاب، في الآخرة"[70]؛ كما ذهب في تحديد الصغيرة إلى أنها عكس الكبيرة، او ما خالف الكبيرة في حدها، أو بعبارة أخرى هي ما عدا الكبيرة من الذنوب [71] .

أما أبو عمار فقد جمع بين الكبيرة والصغيرة في كونهما معصية، ولكن الله تعالى قد تجاوز عن المعصيات من الصغائر إذا ما انتهى الإنسان عن فعل الكبائر، ولذلك نجده يقول : " وقد اجتمعت الأمة على أن كل كبيرة معصية، ولم يجمعوا على أن كل معصية كبيرة، فلو كانت كل معصية كبيرة كانت الأمة تجمع على ألا معصية إلا كبيرة، كما أجمعوا على أن لا كبيرة إلا عصيان، ألا ترى أن الله تعالى قال في كتابه : ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[72]، وقال : ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾[73]، وقال : ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾[74]، فكل ما كان مغفوراً لأهله متروك المؤاخذة عليه، فهو صغير غير كبير وغير كفر، فعلمنا لذلك أن جميع طاعة الله إيمان، وليس جميع معصيته كفراً ولا كبيراً [75] .

حكم مرتكب الكبيرة :

قد اختلف المسلمون حول حكم مرتكب الكبائر من حيث وصفه بالكفر المخرج من الملة الإسلامية أو عدم وصفه بذلك، ومن حيث الوعيد بالتخليد في النار من عدمه، فذهب الخوارج، والزيدية، والشيعة، إلى الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر خالد مخلد في النار، واستدل الأزارقة من الخوارج على هذا القول بكفر إبليس، وقالوا: " ما ارتكب إلا كبيرة حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام

فامتنع، وهو عارف بوحدانية الله تعالى " [76] . وشاركهما في هذا المعتزلة، وإن اطلقوا على مرتكب الكبيرة فاسق ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر، وإن كان واقعاً تحت وعيد التخليد في النار . كما خالفوا أيضا كلا من الزيدية والخوارج بالقول بأن عذابه – أي مرتكب الكبيرة – مختلف عن عذاب الكافرين من أهل الشرك، أو أخف منه [77] .

وفى مقابل هؤلاء ممن أثبتوا الوعيد كان المرجئة، أولئك الذين ذهبوا إلى تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار، كما نسب إلى بعضهم القول بأن ما دون الشرك مغفور لا محالة، وأن العبد إذا مات على توحيده لا يضره ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات [78] .

ورأى الأشاعرة في مرتكب الكبيرة أنه " إذا خرج من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى إما أن يغفر له برحمته وإما أن يشفع فيه النبى – صلى الله عليه وسلم – ، إذ قال : " شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه، ثم يدخله الجنة برحمته . ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان " [79] .

ولم يرتض أهل السنة قول الخوارج وأضرابهم ممن قالوا بكفر مرتكب الكبيرة وتخليده في النار، كما أنهم لم يرتضوا قول المعتزلة الذين قالوا بقول الخوارج وإن سموا مرتكب الكبيرة فاسقاً، أو جعلوا عذابه أثناء تخليده في النار غير أو أخف من عذاب الكافر، ذلك لثبوت الإيمان، وأخوة الإيمان لمرتكبى هذه المعاصى [80] .

كما أنهم رفضوا قول المرجئة الذى توقفوا فيه عن الحكم على مرتكب الكبيرة، وأرجأوه إلى الله في الآخرة، وذلك لثبوت الوعيد للمذنبين في الكتاب والسة . وقد فصل ذلك ووضحه شارح العقيدة الطحاوية، فقال : " إن أهل السنة متفقون على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرا ينقل عن الملة بالكلية كما قالت الخوارج إذ لو كفر كفرا ينقل عن الملة لكان مرتدا على كل حال، ولا يقبل عفو ولى القصاص، ولا تجرى الحدود في الزنا السرقة وشرب الخمر، وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام . ومتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام، ولا يدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود مع الكافرين، كما قالت المعتزلة . فإن قولهم باطل أيضا، إذ قد جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين، قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ﴾ إلى أن قال : ﴿ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ ﴾[81] فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا، وجعله أخا لولى القصاص، والمراد أخوة الدين بلا ريب . وقال تعالى : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ ﴾ إلى أن قال : ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡ ﴾[82] .

ونصوص الكتاب والسنة والإجماع تدل على أن الزانى والسارق والقاذف لا يقتل، بل يقام عليه الحد، فدل على أنه ليس بمرتد . قد ثبت في الصحيح عن النبى – صلى الله عليه وسلم – أنه قال : " من كانت عنده لأخيه اليوم مظلمة من عرض أو شئ فليتحلله منه اليوم، قبل أن لا يكون درهم ولا دينار، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه، ثم ألقى في النار، أخرجاه في الصحيحين . فثبت أن الظالم يكون

له حسنات، يستوفى المظلوم منها حقه . وكذلك ثبت فى الصحيح عن النبى – صلى الله عليه وسلم – أنه قال : " ما تعدون المفلس فيكم ؟ قالوا : المفلس فينا من لا درهم له ولا دينار، قال : المفلس من يأتى يوم القيامة وله حسنات أمثال الجبال، فيأتى وقد شتم هذا، وأخذ مال هذا، وسفك دم هذا، وقذف هذا وضرب هذا، فيقتص هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإذا فنيت حسناته قبل أن يقصى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار " رواه مسلم . وقد قال تعالى : ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [83] فدل ذلك أنه في حال إساءته يعمل حسنات تمحو سيئاته .. " [84] .

والخاصية التى يختص بها أهل السة، وتمثل الفارق بينهم وبين المعتزلة والخوارج واضرابهما ممن أخرجوا المسلم بكبيرته ومعصيته من الإسلام وحكموا عليه بها بالخلود في النار تكمن في اعتقادهم أن هذه المعاصى والكبائر التى يموت عليها المسلم بدون توبة تقع تحت مشيئة الله تعالى، إن شاء غفرها له وإن شاء عذبه عليها، مدللين على ذلك بما ورد في كتاب الله تعالى، يقول ابن تيمية فى تفنيده، لما ذهب إليه كل من الخوارج والمعتزلة من جانب، اللذين أكدا على الوعيد، والمرجئة من جانب آخر الذين توقفوا فيه : " وقد دل على فساد قول الطائفتين، قول الله تعالى في آيتين من كتابه، وهو قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [85] فأخبر أنه لا يغفر الشرك، وأخبر أنه يغفر ما دونه لمن يشاء، ولا يجوز أن يراد بذلك التائب كما يقوله من يقوله من المعتزلة، لأن الشرك يغفره الله لمن تاب، وما دون الشرك يغفره الله أيضاً للتائب، فلا تعلق بالمشيئة . ولهذا لما ذكر المغفرة للتائبين قال تعالى : ﴿ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ

﴿ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[86]، فهنا عمم المغفرة وأطلقها، فإن الله يغفر للعبد أى ذنب تاب منه، فمن تاب من الشرك غفر الله له، ومن تاب عن الكبائر غفر الله له، وأى ذنب تاب العبد غفر لله له، ففى آية التوبة عمم وأطلق، وفى تلك الآية خصص وعلق، فخص الشرك بأنه لا يغفره، وعلق ما سواه على الذنب على المشيئة "[87].

إلا أن أهل السنة مع هذا وقد أثبتوا من قبل أن لمرتكبى المعاصى والكبائر حسنات بجانب ما لهم من معاصى، الأمر الذى يستخلص منه عدم خروجهم من الإيمان، لا يسوون بين إيمانهم هذا بين الإيمان الكامل الذى يتسم به المؤمنون ممن تحلوا بالطاعات وتخلوا عن المعاصى والكبائر، سواء بعدم ارتكابها أو بالتوبة عنها، إذن فهو إيمان ناقص عندهم، وهو ما يؤكده ابن تيمية أيضا في قوله : " وقد لا يدخل (أى مرتكب الكبيرة) في اسم الإيمان المطلق، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾[88] وقوله – صلى الله عليه وسلم – : لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن، ويقولون هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يعطى الإسلام المطلق، ولا يسلب مطلق الإسم "[89].

قول الأباضية:

ورأى الأباضية في الحكم على مرتكب الكبيرة يدور حول أمرين : الأمر الأول يتعلق بما بينه وبين ربه، وما يترتب على ذلك من إنفاذ الوعيد الذى توعد به الله تعالى مرتكبى الكبائر، الذين يموتون

على كبائرهم دون توبة، أو بتوبة غير مستوفية لشروطها . والثانى من الأمرين يتعلق بما بينه وبين المؤمنين من الخلق .

وعن الأمر الأول يذهب الأباضية إلى أن مرتكب الكبيرة غير التائب عنها فى الآخرة خالد مخلد في النار، ولا يقع تحت عفو الله تعالى، لأن القول بهذا يؤدى – حسب رأى الأباضية – إلى إبطال وعيد الله تعالى الذى توعد به مرتكبى الكبار الذين ماتوا عليها بلا توبة بتخليدهم في النار، كما يؤدى إلى إدخال الكذب فى اختيار الله تعالى، فضلا عن أنه يتنافى مع عدل الله تعالى وحكمته، وإدخال الخلف عليه، تعالى الله عن كل ذلك [90] .

ويدلل صاحب : الحق الدامغ " على ذلك بما جاء في تفسير المنار للشيخ محمد عبده، في تفسير قوله تعالى : ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [91] . وفى تفسيرها يقول صاحب المنار : " ومعنى إحاطة الخطيئة هو حصرها لصاحبها، وأخذها بجوانب إحساسه ووجدانه كأنه محبوس فيها، لا يجد لنفسه مخرجا منها، يرى نفسه حرا طليقا، وهو أسير الشهوات، وسجين الموبقات، ورهين الظلمات، وإنما تكون الإحاطة بالاسترسال في الذنوب، والتمادى على الإصرار، قال تعالى : ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [92] . أى من الخطايا والسيئات، ففى كلمة يكسبون معنى الاسترسال والاستمرار، ران عليه غطاه وستره، أى أن قلوبهم قد أصبحت فى غلف من ظلمات المعاصى حتى لم يبق منفذ للنور يدخل إليها منه، ومن أحدث لكل سيئة يقع فيها توبة نصوحا واقلاعا صحيحا، لا تحيط به الخطايا، ولا يرين على قلبه السيئات، روى أحمد والترمذى والحاكم وصححاه والنسائى، وابن ماجه، وابن حبان وغيرهم من

حديث أبى هريرة أن النبى – صلى الله عليه وسلم – قال : إن العبد إذا أذنب نكتت فى قلبه نكتة سوداء، فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه، وإن عاد زادت حتى تعلو قلبه، فذلك الران الذى ذكر الله تعالى فى القرآن : ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ لمثل هذا كان السلف يقولون " المعاصى بريد الكفر ..... (93)، بل مما ينقل صاحب "الحق الدامغ " عن الشيخ محمد عبده أنه قال بعد ذلك : " والقرآن فوق المذاهب يرشدنا إلى أن من تحيط به خطيئته لا يكون ولا يبقى مؤمنا"[94] . وبهذا كان تأكيد الاستحقاق بالتخليد فى النار .

كما يستدل الأباضية على تخليد مرتكبى الكبائر غير التائبين بغير ذلك من القرآن من نحو قول الله تعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾[95]، وقوله جل وعز : ﴿ إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ ۚ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾[96]، وقوله تعالى في وصف المؤمنين : ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[97] .

كما يدلل الأباضية أيضا على تخليد مرتكبى الكبائر غير التائبين في النار من السنة بقوله – صلى الله عليه وسلم – : " يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقوم مؤذن بينهم : يا أهل النار لا موت ويا أهل الجنة لا موت، كل خالد فيما هو فيه " وفيه صحة دلالة على صحة عقيدة القائلين بخلود أهل الكبائر في النار، وذلك لأنه يعقب دخول الطائفتين في الدارين . وقوله – صلى الله عليه وسلم – :

"لو قيل لأهل النار إنكم ماكثون في النار عدد كل حصاة في الدنيا لفرحوا بها، ولو قيل لأهل الجنة : إنكم ماكثون فيها عدد كل حصاة لحزنوا، ولكن جعل لهم الأبد " . وقوله - صلى الله عليه وسلم : " لا يدخل الجنة عاق ولا مدمن خمر " .

وفى رواية أخرى : " ثلاثا قد حرم الله عليهم الجنة : مدمن خمر، والعاق لوالديه، والديوث الذى يقر السوء في أهله "، وقوله - صلى الله عليه وسلم - " من شرب الخمر في الدنيا يحرمها في الآخرة "، وهو كناية عن حرمانه من دخول الجنة، لأن أهل الجنة لهم فيها ما تشتهيه أنفسهم وتلذ أعينهم فلا يحزنون على شئ وقوله - صلى الله عليه وسلم- : " من استرعاه الله رعية ثم لم يحطها بنصحه إلا حرم الله عليه الجنة " وقوله - صلى الله عليه وسلم - : من اقتطع حق مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار " فقال رجل : " وإن كان شيئا يسيرا يا رسول الله ؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " وإن كان قضيبا من أراك، وقوله - صلى الله عليه وسلم - " من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا فيها أبدا، ومن قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا فيها أبدا، ومن نزل من جبل فقتل نفسه فهو ينزل في نار جهنم خالدا خلدا فيها "، وقوله - صلى الله عليه وسلم : " صنفان من أهل النار لم أرهما ؛ قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات، مائلات مميلات رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا، وقوله - صلى الله عليه وسلم - : " لا يدخل الجنة نمام " وفى رواية "

قتات"[98]، وقوله – صلى الله عليه وسلم – : "من أدعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام" [99].

أما عن الأمر الثاني الذي يختص بما بين مرتكبي الكبائر عموما وبي المؤمنين من الخلق، فهو يتعلق بأمرين أيضا، يختص الأمر الأول منهما بالاسم الذي يطلقه الأباضية على مرتكب الكبائر، ويختص الأمر الثاني بما ينبغي أن يكون عليه سلوك المؤمنين تجاههم.

وبالنسبة للاسم الذي يسموهم به، فالأباضية يطلقون عليهم اسم "كفار منافقون، ليسوا بمشركين ولا مؤمنين" ﴿ مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾ [100].

وبالنسبة إلى لفظ "الكفر" أو "كفار" الذي أطلقه الأباضية على مرتكب الكبيرة فهو يعنون به معنى خاصا غير "الشرك بالله" تعالى، خلافا لغيرهم من المسلمين، الذين يطلقون الكفر ويعنون به الشرك، أو الخروج من ملة الإسلام، ولكي يميز الأباضية هذا اللفظ كما يستخدمونه أطلقوا عليه "كفر النعمة" أو "كفار النعمة" وهو وصف لأهل الكبائر في الدنيا، لا يخرجوا به عن ملة الإسلام، ولا يعنى به كفر الشرك، إذن فهو مصطلح أو مفهوم خاص بهم، وهم لا يعجزون عن الأستناد فيه على ما ورد في الكتاب والسنة، يقول على يحي معمر: "والذى ساعدهم (يعنى الأباضية) أن يطلقوا كلمة كافر على آكل الرشوة من الأباضية ومن غيرهم هو قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – "الرشوة في الحكم كفر" وعلى من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه قوله – صلى الله عليه وسلم – : "من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه فيما يقال فقد كفر بما أنزل على محمد" وعلى من تهاون بصلاة قوله – صلى الله عليه وسلم – : "من ترك الصلاة كفر" وعلى من وجب

عليـه الحـج فلـم يـؤده قولـه تبـارك وتعـالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [101]، وعلـى مـن يتعامـل بالربا قوله تبارك وتعالى : ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ [102]، إلى كثير من النصوص التى وردت بهذا المعنى، والتى وإن أمكن تأويل بعضها بالشرك أو الردة فإن بعضها الآخر لا يمكن تأويله إلا على كفر النعمة، الذى هو بمعنى العصيان أو الفسوق، أو ما يطلق عليه أصحاب الحديث : كفر دون كفر . إن الرسول – صلى الله عليه وسلم – وصف المرتشى، ومصدق الكاهن والعراف، والمرابى، والمتهاون فى أداء الفريضة، والمسلمين المتقاتلين : "لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض" بالكفر، فما ذنب الأباضية إذا استعملوا هذه الكلمة في وصف العصاة الذين يرتكبون تلك الموبقات أو ما يشبهها – وهم على يقين أن الرسول – صلى الله عليه وسلم- حين وصف المرتشى والمرابى ومن بعدهما بالكفر لم يحكم عليهم بالشرك، أو الردة، أو الخروج من الملة . فاستعمل الأباضية كلمة الكفر فى المواضيع التى استعملها رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وفيما يشبهها، ولم يريدوا بها في ذلك الحكم بالشرك أو الردة، والخروج من الملة . ولو حكم بالشرك والخروج من الملة على كل من تهاون في صلاة أو حج فريضة، وكل من ارتكب معصية من المعاصى التى وصف رسول الله - – صلى الله عليه وسلم - ، مرتكبها بالكفر لما بقى من المسلمين إلا العدد اليسير . ولو سرنا مع هذا المنطلق لحكمنا على جميع المسلمين بالشرك أو الردة، لقوله – صلى الله عليه وسلم - : " لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض " قد بدأ ضرب الرقاب بعده، ولم يتوقف حتى اليم . بل إن رقاب المسلمين لتطير بأيدي المسلمين في كل يوم حتى

هـذا العصـر، ولا يبـدو أنهـا ستتوقف، فهل يحكـم علـى هـؤلاء كلـهم بـأنهم مشـركون مرتـدون، وهـل نحكـم علـى أولئـك البسـطاء والسـذج الذين يصدقون كل شئ حتى العراف بأنهم مشركون مرتدون ؟!! [103]

وبهذا اعتقد أنه قد اتضح لنا من هذا النص، وفـى نصـوص غيـره كثيرة، لا يمل الأباضية التأكيد على نفس المعنى فيها، أن استخدامهم لكلمة " الكفـر " أو " الكفـار " فيمـا يطلقونـه علـى مرتكبـى المعاصـى والكبائر من الموحدين، لا تعنى أبدا أنهم مشركون، أو أنهم خـارجون بمعصيتهم من ملة الإسلام، وهـو مـا يجعلهم مختلفين تمامـا عـن تكفير الخوارج لمرتكبى الكبائر، لأن الخوارج يعنـون بـالتكفير حـين يطلقونـه الكفر المؤدى إلى الشرك، أو المخرج من ملة الإسلام، وترتيبـا علـى هـذا يميز الخوارج بين مـا يسمونه معسكر المسلمين الـذين هـو معسـكرهم، وبـين معسـكر المشـركين، ويعنـون بـه معسـكر الـذين يخـالفونهم، أو الـذين يصـفونهم بـأنهم مرتكبـو كبـائر، وبهـا خرجـوا مـن معسـكر الإسـلام إلى معسـكر الشـرك، وعليهم أن يعـاملونهم معاملـة المشـركين من استحلال القتل، والسبى، والغنم، وعدم المدافنة معهم، إلى غيـر ذلـك . وهو ما لا يمل الأباضية من نفيه عن أنفسهم .

بقى بعد ذلك أن نفهم بعد ذلك ما يقصده الأباضية بكلمة "النفاق " و " المنافقين " التى جاءت فى تسميتهم لمرتكبـى الكبـائر "كفار منافقون " . ويأخذ الأباضية هذه الكلمة " منافقون " ويعنون بها " غير المؤمنين " و " غير الكافرين " من القرآن الكريم، من قوله تعالى :

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [104]

فجعلهم ثلاث منازل معروفة غير مجهولة في كتابه عز وجل، وقال تعالى في المنافقين : ﴿ وَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ ﴾[105]، يقوله للمؤمنين، أى فى النصر، والتسمية بالإيمان والوفاء، فقال عز وجل تكذيبا للمنافقين : (وما هم منكم) يقوله للمؤمنين، أى ليسوا منكم في الوفاء، ولا تجرى عليهم أسماؤكم، ثم يبين ما الذى لم يكونوا به من المؤمنين فيقول : ﴿ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ ﴾ أى يجبنون عن الحرب، وعن قتال العدو، فبذلك ومثله من أفعالهم لم يكونوا من المؤمنين، ثم قال : ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾[106]، يقول : قد علموا ذلك ودل على أنهم من أهل التصديق، وقال مفرقا بين المؤمنين والمنافقين : ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴾[107] إلى آخر الآية، ثم قال ﴿ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا۟ ٱللَّهَ ﴾[108]، يعنى النفقة في سبيل الله، فبين ما فرق به المؤمنين والمنافقين، من أفعال المنافقين التى هى ليست شركا، وإنما هى كبائر دون الشرك . ومما يؤثر عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم - ، في حيلة المنافقين أنه قال : " المنافق إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان " فدل على أن هذه الأفعال من النفاق، ودل بذلك على أن المنافقين ليسوا بمشركين[109].

البراءة من مرتكبى الكبائر :

وهو الأمر الثانى الذى يختص بعلاقة المؤمنين بمرتكبى الكبائر، فإن الأباضية قد ذهبوا فيه إلى ضرورة براءة المؤمنين منهم،

وعـدم محبـتهم، وكـذا عـدم الاسـتغفار لهـم حتـى يعـودوا فيتوبـوا عمـا ارتكبوا من معاصى وكبائر، وهو – فيما نعتقد – فرع فرعه الأباضية عن واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكـر، الـذى هـو واجب عل كـل مسلم، تجاه غيره من المسلمين ممن يقعوا في معصية الله تعـالى، ومـن ثم كانت الولاية للمؤمنين والبراءة من العاصين واجب – عند الأباضية على كل مسلم، ولا عـذر عنـدهم مـن جهـل ذلـك، يقـول الجيطـالى : " الولايـة والبراءة في الجملة، وهمـا سـواء لا عـذر لمـن جهلهمـا، وهمـا واجبتـان علـى كل مكلف عند حال بلوغه، وذلك أن يتولى سبحانه وأولياؤه المسلمين من الثقلين أجمعين، من الأولين والآخرين إلى يوم الدين، ويتبرأ من جميع أعـداء الله مـن الأولـين والآخـرين إلى يـوم الـدين، فهـذا واجـب علـى كـل مكلف من جملة اعتقاده للدين حتى يقـع عليـه الفـرض في شـخص معـين إذا صح له فيه ما يوجب ولايته أو براءتـه، لأن الحكـم النقلـى يشـهد أن الأمـور ثلاثـة : أمـر بـان رشـده فـاتبعوه، وأمـر بـان غيـه فـاجتنبوه، وأمـر أشكل عليكم فيه فكلوه إلى الله تعالى "(110).

ويعتبر الأباضية هذا الأمر من قبيل التربية الإسلامية التى يجب أن يقوم بها المجتمع الإسلامى، بل وأفراده أيضـا، مـن أجـل تقـويم مرتكبـى الكبائر والمعاصى حتى ينصلح حالهم، وليس من المقبول عندهم التسوية في المعاملـة بـين المـؤمنين ومرتكبـى المعاصـى، وإن كـانوا لا يخرجـون مرتكبـى المعاصـى مـن ملـة الإسـلام، لكـنهم لا يتركـونهم علـى معاصيهم، بـل يحـاولون عـن طريـق مبـدأ الـبراءة مـنهم وعـدم محبـتهم، وتخشين المعاملة لهم، أن يثنـوهم عـن معاصيهم بالحسنى، وهـم يزعمـون أنهـم قـد انفـردوا بهـذا، وهـو قـول أحـد كتـاب الأباضـية بـأن : " هـذه القضية يكاد ينفرد بها الأباضية عـن غيرهـم مـن الفـرق الإسـلامية، فلـم

يساووا بين مؤمن تقى، وعاص شقى في المعاملة، وقالوا يجب على المجتمع أن يعلن كلمة الحق فى كل فرد من أفراده، وأن يتولى تهذيب الناشزين، وتقويم المنحرفين، وتربية المخطئين، بالوسائل التى شرعها الإسلام للتربية الاجتماعية من أمر بمعروف ونهى عن منكر، وإعراض عمن يتولى عن الله . وليس من الحق أن نتغاضى عن أولئك الذين يرتكبون المعاصى، ونضعهم في صف واحد من المؤمنين الموفين، بل يجب أن نزجر العاصى عن معصيته ما دام منحرفا عن سبيل الله . وأن لا نساوى في المعاملة بينه وبين الموفى، وأن لا نعطيه من المحبة وطلب المغفرة، وحسن التعامل ما نعطيه للذى يراقب الله في الخفاء والعلانية ويرجع إليه في كل كبيرة وصغيرة، ويقف عند حدوده التى رسمها لا يتخطاها : (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله وسوله) [111]، والأباضية لا يخرجون العصاة من الملة، ولا يحكمون عليهم بالشرك، ولكن يوجبون البراءة منهم وبغضهم واعلان ذلك حتى يقلعوا عن معصيتهم، ويتوبوا إلى ربهم "[112].

ويدلل الأباضية على ما ذهبوا إليه من واجب البراءة من مرتكبى الكبائر والمعاصى حتى يتوبوا إلى الله ويقلعوا عن معاصيهم بما جاء في القرآن الكريم، من نحو قوله تعالى : ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ ﴾ [113]، مع قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾ [114]، فإنه تعالى أوجب التأسى بإبراهيم عليه السلام، والذين معه بقوله :﴿ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ ﴾ ، وبقوله : ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ۝٦ ﴾ [115].

كما استدلوا أيضا على قولهم هذا بما فعله النبى – صلى الله عليه وسلم - ، مع الثلاثة الذين خلفوا حتى ضاقت بهم الأرض بما رحبت [116]، وهؤلاء هم : هلال بن أمية، وكعب بن مالك، ومرارة بن ربيعة، من الأنصار وكانوا قد تخلفوا مع جماعة من الصحابة عن غزوة تبوك مع الرسول – صلى الله عليه وسلم - ، فلما عاد الرسول – صلى الله عليه وسلم - ، من غزوته جاء إليه من تخلفوا عن الخروج معه، واعتذروا له بأعذار عن عدم خروجهم معه، وقبل أعذارهم، على أن الله تعالى هو العالم بسريرتهم، إلا أن هؤلاء الثلاثة وليس لهم عذر في تخلفهم، قد صدقوه القول وأقروه بتقصيرهم وأثمهم لعدم الخروج معه، فما كان من الرسول إلا أن ترك أمرهم إلى الله تعالى، ولم يستغفر لهم، بل دعا الصحابة إلى مقاطعتهم وعدم تكليمهم أو التعامل معهم، بل ودعا زوجاتهم إلى هجرانهم . وقيل : إنهم ظلوا على ندمهم عما اقترفوه، مع استمرار عدم الكلام معهم ومقاطعتهم من النبى وأصحابه مدة خمسين يوما، حتى نزل فيهم القرآن، يعلن قبول الله تعالى لتوبتهم في قوله تعالى : ﴿ لَقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٧﴾ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُوا۟ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓا۟ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١١٨﴾ ﴾ [117]. وهو ما يتضح معه مدى تأثير ما أشار به الرسول – صلى الله عليه وسلم - ، وقام به من مقاطعة لهؤلاء الثلاثة بسبب أثمهم عما اقترفوه بالتخلف عن الجهاد معه بدون عذر، الأمر الذى أدى إلى إصرارهم على الندم والتوبة إلى الله تعالى حتى بشرهم الله تعالى وأنزل فيهم قرآنا بقبول توبتهم، وهو ما يتفق مع ما

يعنيه الأباضية من دعوة إلى براءة المؤمنين، وإعلان عدم محبتهم للمذنبين من المسلمين، وتخشين المعاملة لهم حتى يدفعونهم إلى التوبة عن معاصيهم، والإقلاع عنها .

والأباضية في هذا يخالفون الخوارج الذين أغلظوا القول فيما يجب أن يكون عليه معاملة مرتكبى الكبائر، ذلك لأنهم لم يكتفوا بالبراءة منهم كما فعل الأباضية، بل ذهبوا إلى ضرورة معاملتهم معاملة المشركين في استحلال دمائهم، وأموالهم، وسبى ذراريهم، وعدم مناكحتهم، ولا الصلاة على موتاهم، ولا المدافنة معهم، وغير ذلك، وهو ما يترتب أصلا على الخلاف بين حكم الأباضية وحكم الخوارج على مرتكبى الكبيرة، ذلك لأن الأباضية حكموا بتكفير مرتكب الكبيرة كفر نعمه، وهو ما يتساوى كما ذكرنا مع العصيان أو الفسوق، أو النفاق مما لا يخرج من الملة، أما الخوارج فقد حكموا عليهم بالكفر كفر شرك، ورتبوا عليه ضرورة معاملة مرتكبى الكبائر معاملة المشركين، وهو ما لا يرتضيه الأباضية ولا يأخذوا به، نقرأ في مناقشة أبى عمار عبد الكافى الإباضى الصفرية، إحدى فرق الخوارج، حيث يقول : فإن قالوا (يعنى الصفرية) : لم كفرتم الجبابرة ولم تشركوهم ؟ قيل لهم : ليس كل كفر شركا، كما أن كل شرك كفر، فكل فعل أوعد الله عليه العقاب، وأضاف فاعله إلى النار علمنا أنه كفر، والشرك إنما هو مقصور على المساواة بالله غيره، كما أن التوحيد إفراد الله من غيره، فلما أن وجدنا من ذكرتم (مرتكبو الكبائر) ليسوا بمساوين لله بغيره في شئ من أفعالهم، وإنما أتوا ما أتوا من ذلك شهوة ولذة، دائنين بتحريمه، غير مستحلين له، علمنا أنهم كافرون غير مشركين . فإن قالوا (يعنى الصفرية) : فكيف حتى قلتم

بتحليل دمائهم ولم تقولوا بتحليل أموالهم، وسبى ذراريهم ؟ قيل لهم : ليس كل من حل دمه، فقد حل ماله، وجاز سبيه، ألا ترون أن القاتل للنفس التى حرم الله يقتل، ولا يحل ماله ولا سبيه، وقد يرجم الزانى المحصن ولا يحل سبيه ولا ماله، والقاطع طريق المسلمين، والدال على عوراتهم، فليس أحد من هؤلاء يحل ماله ولا سبيه، وقال الله عز وجل : ﴿ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾ [118]، وقد جرى في سالف هذه الأمة بينهم في الدماء ما هو مشهور غير مستور، معروف غير مجهول، فهل سمعتم فيما بينهم بتحليل في مال، او سبى في ذرية، حتى كنتم أول من أحدث هذا الحدث وفتحتم بابه " [119] .

كما خالف الأباضية غيرهم ممن ذهبوا إلى أن البراء ة هى من أعداء الله على الجملة دون الأشخاص، أما الأباضية فأوجبوها في الجملة وفى الأفراد أيضاً، يقول الشيخ السالمى : " إن الأمة مجمعة على وجوب البراءة من أعداء الله جملة، لكن اختلفوا في ثبوتها تفصيلا في الأشخاص، فمذهب الأصحاب (يقصد الأباضية) ثبوتها في الأشخاص مستدلين أن العلة التى لأجلها وجبت البراءة في الجملة، إنما هى الإخلال بشئ من أوامر الله تعالى، او ارتكاب شئ من مناهيه، فإذا وجدنا هذه العلة في شخص بعينه وجب علينا أن نجرى عليه الحكم الذى أوجبته هذه العلة، فثبت القياس قطعيا، للقطع بأن علة الحكم في الأصل هى ما ذكرنا، وهى مقطوع بوجودها في الفرع فثبت الحكم قطعا " [120] .

كما خالف الأباضية أيضا غيرهم ممن قالوا بأن البراءة لا تكون ولا تجب قبل استتابة مرتكب الكبيرة وإقامة الحجة عليه، وقالوا بأنه متى ثبت إرتكاب مرتكب الكبيرة أو المعصية لها، وجبت البراءة منه حتى يتوب، فإذا تاب عن معصيته وأقلع عنها تساوى فيما له وما عليه مع

سائر المؤمنين الموفين لإيمانهم، يقول الشيخ السالمي : " اختلفت الأئمة في القدوم على البراءة منه (يعني من مرتكب الكبيرة) قبل الاستتابة، فإن تاب قبل منه، وإن أبي برئ منه، وهو اختيار الإمام أحمد، رحمه الله تعالى، مستدلا عليه بأنه لا يحكم على أحد بشئ إلا بعد الإحتجاج عليه إن أمكن اجماعا، واستدل عليه غيره بقوله تعالى لإبليس : ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [121] فلم يعاجله بالطرد حتى استخبره، والله عالم بكل شئ وإنما تعليم لعباده، وإظهار لما في حكمته، فيستفاد من الآية ثبوت إقامة الحجة .

وذهب آخرون إلى أنه يبرأ منه قبل أن يستتاب، وصححه القطب – رحمه الله تعالى – ثم يستتاب، فإن تاب قبل منه وإن أبى بقى على حكم البراءة – وهو مذهب الأباضية – ولأهل هذا القول أنه : من حين ما ركب الكبيرة صار عدوا لله، ووجبت علينا معاداته، فالوقوف منه بعد وجوب المعاداة وقوف عن الواجب، وإهمال عن إنفاذ الحكم، لا احتجاج عليه فيما لا يحتل إلا باطلا، وموضع الإحتجاج على المحكوم عليه إنما هو فى شئ يكون له فيه مخرج عن الباطل، ولا مخرج لراكب الكبيرة أصلا، فإنها لا تقع بخطأ [122]

وعلى هذا فحكم مرتكب الكبيرة من جهة الخلق عند الأباضية هو البراءة منه، وعدم إظهار المحبة له، والمخاشنة له في المعاملة، وعدم الاستغفار بمجرد ثبوت ذلك عليه، حتى يتوب، فإذا ما تاب وأقلع كان له وعليه ما للمؤمنين وعليهم، يجب ذلك على المؤمنين تجاه الجملة وتجاه الأشخاص .

الأباضية والفرق الأخرى في حكمهم على مرتكبي الكبائر :

لقد كان موضوع الحكم على مرتكبى الكبيرة مثار خلاف بين المسلمين، كما ثار الكثير من الجدل حول رد رأى الأباضية في هذه القضية إلى غيرهم من الفرق بغية الحكم بتبعيتهم في رأيهم لهذه الفرقة أو تلك، والأباضية يرفضون هذا، مؤكدين استقلاليتهم كفرقة أصيلة غير تابعة لهذه أو تلك من الفرق الأخرى، هذا مع إقرارهم بأن هذا لا يتعارض مع كون رأيهم قد يأتى موافقا أو مخالفا رأى غيرهم، تأسيسا على أن الجميع قد صدروا في آرائهم عن مصدر واحد، وهو التراث الإسلامى، وفى مقدمته كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – ومن أجل هذا قد أفردنا حديثا خاصا لبيان موقف الأباضية من رأى أهم الفرق فى هذا الموضوع، وما أثير حوله من مجادلات، ومدى صلته برأيهم . ومن هذه الفرق سنتناول الخوارج والمعتزلة وأهل السنة والأشاعرة .

الأباضية والخوارج :

والأباضية يعلنون بإصرار مخالفة الخوارج فيما ذهبوا إليه بشأن مرتكبى المعاصى بصفة عامة، وذلك لأنه، كما ذكرنا من قبل لا قسمة عندهم للمعاصى إلى كبائر وصغائر، فكل قبيح أو كل معصية كبيرة، ذلك لاعتبار الخوارج مرتكبى المعاصى أنهم كفار شرك، وعلى هذا يرتبوا معاملتهم معاملة المشركين، في الحرب وفى السلم، ومن ثم تسبى نساؤهم وذراريهم، وتغنم أموالهم، وتحرم مؤاكلتهم ومناكحتهم والدفن معهم، والأباضية يخالفونهم في الأمور التالية :

أولا : يخالفونهم في نظرتهم إلى المعاصى على أنها واحدة لا تمييز فيها بين صغيرة ولا كبيرة، ويحكمون على مرتكبها حكمهم على مرتكب الكبيرة، وأنه كافر كفر شرك يخرج صاحبه من الملة، يقول صاحب الحق الدامغ : " وإنما خالفنا الخوارج من حيث أنهم يحكمون على كل معصية تؤدى إلى العذاب بالشرك المخرج من الملة، فخالفوا بذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة [123] .

ثانياً : خالف الأباضية الخوارج من حيث الأصل الاجتماعى فيما رتبوه على الحكم على مرتكبى المعاصى، بأنهم مشركون أو كفار كفر يخرجهم من الملة، ومن ثم يجب على المسلمين معاملتهم معاملة المشركين، كما ذكر من قبل، والأباضية لا يوافقونهم في ذلك، بل يؤكدون على معاملتهم – أى مرتكبى الكبائر – معاملة الأخوة في الإيمان، وإن أظهروا لهم النصح والبراءة حتى يتوبوا إلى الله تعالى، يقول على يحي معمر : " إن الأباضية يختلفون اختلافا كبيرا عن الخوارج في هذه القضية، بل لعلها أشد مواضع الخلاف بينهم، وأكثرها إثارة للخصومة والعنف أحيانا – فبينما يحكم الخوارج على مرتكب الكبيرة بأنه مشرك تنطبق عليه أحكام المشركين – وينفذون تلك الأحكام عليه، لا يرى الأباضية في مرتكب الكبيرة إلا أنه أخ لهم في الإسلام، له جميع حقوق المسلمين، وتنطبق عليه جميع أحكام المسلمين، إلا أنه بارتكابه للمعصية يستحق الجفاء والمخاشنة في المعاملة، ولا يستحق منهم الاستغفار – وما إلى ذلك مما لا يكون أهلا له إلا الموفى بدينه، الحريص على اسلامه – حتى يتوب " [124] .

ثالثا : يقود الخلاف السابق إلا خلاف آخر بين الأباضية والخوراج وهو ما يتعلق بالاسم الذى أطلقه كل منهما على مرتكب الكبيرة،

فالخوارج سموه كافرا كفر شرك، مما يخرج صاحبه من الملة، أما الأباضية فسموه كافرا كفر نعمه، وهو – كما يقرون هم أنفسهم – كفر لا يخرج من الملة، وإنما يعنى الوصف بالعصيان، أو الفسق، أو النفاق، أو ما شابه ذلك مما يمكن أن يوصف به الموحد دون أن يخرجه خارج الملة، والدليل على ذلك ما ذكره الأباضية من أنهم يعاملون صاحبه معاملة المؤمنين في كل شئ ما عدا البراءة وتخشين المعاملة من أجل النصح حتى تتحقق له التوبة، يقول على يحي معمر مبينا الفرق بين استعمال كلمة الكفر عند الخوارج، واستعمال الأباضية لها : " يحسب كثير ممن لا علم له أن الأباضية يتفقون مع الخوارج في تكفير العصاة كفر شرك، ولا يعرفون أن الأباضية يطلقون كلمة الكفر على عصاة الموحدين الذين ينتهكون حرمات الله، ويقصدون بذلك كفر نعمة . أخذا من الآيات الكريمة التى أطلقتها في أمثال هذه المواضيع، واستنادا إلى أحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – [125] ...... والسبب الذى دعا الأباضية إلى إطلاقهم هذه الكلمة على العصاة بدلا من كلمة النفاق أو الفسوق أمران : أولهما : أنها الكلمة التى أطلقها الكتاب الكريم والسنة القويمة عليهم فى كثير من المواضيع والمناسبات . وثانيهما : أن لكلمة النفاق أثرا خاصا في تاريخ الإسلام، فقد اشتهر بها عدد من الناس في زمن رسول الله – صلى الله عليه وسلم - ، آمنوا ظاهرا، ولكن قلوبهم لم تطمئن بالإيمان، فكان القرآن الكريم ينزل بتقريعهم، ويفضح بعضهم، ويتوعدهم بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة، (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، ويقبضون أيديهم، نسوا الله فنسيهم، إن المنافقين هم الفاسقون) [126]، وخلاصة البحث أن الأباضية عندما يطلقون كلمة الكفر على أحد من أهل التوحيد فهم يقصدون كفر النعمة، ويطلق

عليه المعتزلة الفسوق، ويطلق عليه غيرهم النفاق، أو العصيان ، وهو معنى واحد، والنقاش في هذا الموضوع نقاش لغوى والاختلاف لفظى[127] . وتفسير الأباضية لكلمة الكفر التى يطلقونها على مرتكب الكبيرة على هذا النحو يقربهم مما هو عند أهل الحديث الذين يطلقون على مرتكب الكبيرة كفر دون كفر [128] .

الأباضية والمعتزلة :

يتفق الأباضية مع المعتزلة في الحكم على مرتكب الكبيرة الذى يموت على كبيرته دون توبة بأنه مخلد في النار، وإن خالفوهم في القول بأن عذابه غير أو أخف من عذاب المشركين، كما يخالفونهم في تسميته بالفاسق لا هو بالمؤمن ولا هو بالكافر كفر شرك، ولكنه في منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر، والأباضية يرفضون ذلك من المعتزلة، لأن الناس عندهم " قسمان " : قسم وفى بما عليه لله قولا وعملا واعتقادا، وقسم خان في بعض ذلك، فالأولون هم المؤمنون، والآخرون هم المنافقون، أو كفار النعمة، أو الفساق، أو العصاة، هؤلاء جميعا تتطبق عليهم أحكام واحدة في الدنيا، ويتساوون في الحقوق والواجبات اللهم إلا الاستغفار، فإنه حق للموفين فقط، أما المشركون فهم غير مسلمين سواء عبدوا الأصنام، أو عبدوا الطبيعة، أو لم يعبدوا شيئا، أو كانوا أهل كتاب، فتمسكوا بدينهم الباطل ولم يؤمنوا بالإسلام . وهؤلاء كلهم تنطبق عليهم أحكام الشرك، اللهم إلا بعض المزايا أو الاستثناءات التى جعلها الله لأهل الكتاب [129] .

ثم يحاول الأباضية إقامة الحجة على المعتزلة لتخطئتهم في تسميتهم مرتكب الكبيرة الذي يموت على كبيرته دون توبة بأنه فاسق، وإثبات صحة ما ذهبوا إليه في تسميته كافرا مشركا،

مستحقا للتخليد في النار مع سائر المشركين، يقول أبو عمار عبد الكافى : " ونحن محتجون على المعتزلة، فنقول لهم : أخبرونا، أليس قد اتفقنا نحن وأنتم جميعا على أن الوعيد لأهل الكبائر ثابت، وأنهم غير مؤمنين ؟ وبعد، فأخبرونا من أين علمتم بتفسيقهم ولم تعلموا بتكفيرهم؟ وهل سميتموهم فاسقين إلا لأن سميتموهم غير مؤمنين، ولأن ثبتم وعيدهم ؟ فإن كنتم لهذين الوجهين سميتموهم فاسقين فيجب عليكم أن تسموهم كافرين كما سميتموهم فاسقين إذا كان الوعيد إنما للكافرين والفاسقين . وإذ كان من بطلت عنه التسمية بالإيمان لم تبطل عنه إلا لأن ثبت وعيده وسمى كافرا، فإن كنتم لا تسمونهم كافرين فيجب عليكم أن تسموهم مؤمنين، وتبطلوا وعيدهم، فتصيروا إلى مذهب المرجئة، وليس لكم بين القولين قول، ولا بين السبيلين سبيل، إما أن تكونوا تزيلون وعيد أهل الكبائر وتسمونهم مؤمنين، أو تكونوا تثبتون وعيدهم فتسمونهم كافرين، فانظروا أى هذين القولين تعزَمون، وعلى أيهما تعتمدون ؟ ومقالتنا على كل حال أقرب لكم من مقالة المرجئة، لأنكم خالفتم المرجئة في معنيين : في إثبات الوعيد، ونفى التسمية بالإيمان، وما وافقتموهم إلا في شئ واحد، وهو نفى التسمية بالإيمان، ولم تخالفونا إلا في عبارة التسمية بالكفر، وأما جميع معانى الكفر ووجوهه من إثبات الوعيد، والخلود في النار، والتسمية لهم بجميع أسماء أهل الكفر، من الضالين والفاسقين والظالمين والفجار، وأعداء الله، فقد أثبتم جميع ذلك وسميتموهم به، فلم شنعتم النظر عن عبارة التسمية بالكفر، وأنتم أثبتم معناها، لأن في نفكيم التسمية بالإيمان تسمية بالكفر كما أن فى نفى التسمية بالكفر تسمية بالإيمان، وليست التسمية بالفسق، مما يقابل لكم

التسمية بالإيمان، ولا مما يضادها، ولا مما يسد مسدها وينافيها، وإنما يضاد المؤمن الكافر، والكافر يضاد المؤمن [130] .

ونلاحظ هنا أن الأباضية كانوا أكثر اتساقا وصدقا مع مذهبهم فيما ذهبوا إليه، فهم قد خرجوا مرتكب الكبيرة غير التائب من الإيمان، فلم يطلقوا عليه اسم المؤمن، فكان طبيعيا أن ينتقل بذلك من الإيمان إلى الكفر، ويكون ما كان من حكم عليه بالخلود في النار، اما المعتزلة فكانوا غير ذلك من عدم الاتساق مع ما ذهبوا إليه، ولذا نراهم بالرغم من قولهم بنفى الإيمان عن مرتكب الكبيرة، وقولهم بتخليده في النار نجدهم يعودون فيقولون : لكن عذابه غير أو أخف من عذاب الكافرين، كما يختارون له اسما غير الإيمان وغير الكفر وهو الفسق، ويجعلونه في منزلة بين المنزلتين، في حين أن المحصلة واحدة بالنسبة للحكم على مرتكب الكبيرة عندهم وعند الأباضية، وهو الأمر الذى حدا بأحد علماء الأباضية إلى الذهاب إلى أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة في هضه القضية لا يعدو أن يكون مجرد خلاف لفظى فقط، وهو ما نقرأه في قول الشيخ السالمى حيث يقول : " وذهبت المعتزلة إلى جعل منزلة الفسق بين منزلتى الإيمان والكفر، قالوا : لا يسمى الفاسق مؤمنا ولا كافرا، فهو بين بين، لأن له في الدنيا أحكام المؤمنين، وفى الآخرة أحكام الكافرين، والخلاف بيننا لفظى، لأنهم خصوا اسم الكفر بالمشرك، ومنعوا اطلاقه على الفاسق، ونحن نطلقه عليه، لكننا نقيده بكفر النعمة، ولا نجرى عليه أحكام المشركين، بل نقول فيه : إن أحكامه في الدنيا أحكام المؤمنين، إلا فى الولاية وقبول الشهادة ونحوهما من الأحكام المختصة بالعدول، وليست التسمية

بنفسها موجبة خلافا معنويا بين الفرق، وإنما الموجب لذلك الخلاف بناء الأحكام على الأسماء [131].

الأباضية وأهل السنة والأشاعرة :

يذهب أهل السنة والأشاعرة إلى القول بخلود الموفين بطاعتهم في ثواب الجنة ونعيمها، وخلود غير الموحدين من المشركين في عذاب النار، أما أصحاب المعاصى من الموحدين ممن يموتون على معصيتهم ولا يقعون تحت شفاعة الرسول – صلى الله عليه وسلم – فيقعون تحت مشيئة الله تعالى إن شاء غفر لهم ودخلوا الجنة برحمته، وإن شاء عذبهم بقدر جريمتهم وأخرجهم من النار وأدخلوا الجنة لينعموا بنعيمها ويخلدون فيها مع الأبرار.

والأباضية وإن وافقوا أهل السنة والأشاعرة في خلود الدارين دار الجنة، ودار الجحيم إلا أنهم يخالفونهم فيما ذهبوا إليه بشأن عدم تخليد العصاة ومرتكبى الكبائر الذين يموتون عليها دون توبة، من الموحدين في النار، لأن الأباضية يرون أن كل من دخل الجنة فهو خالد مخلد فيها، وأن كل من دخل النار فهو خالد مخلد فيها [132]. وقد ترتب ذلك الخلاف بينهما على موقف كل منهما من مرتكب الكبيرة الذى يموت على كبيرته دون توبه، ويذهب الأباضية إلى الحكم عليه بالكفر كفر شرك، وبالتالى استحقاقه للخلود في النار، وهو ما سنعود إليه بعد قليل، أما أهل السنة والأشاعرة فيرون عدم خروجه بكبيرته المصر عليها من الإيمان، وبالتالى يرون أنه واقع تحت مشيئة الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وأدخله الجنة برحمته، ويدللون على ذلك – كما ذكر من قبل – بقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [133]، ويذهبون في تفسير هذه الآية إلى أن المقصود بقوله تعالى :

(ويغفر ما دون ذلك) هو المعاصى والكبائر التى مات المرء عليها بدون توبة، ذلك لمغفرة الله تعالى لغيرها من المعاصى والكبائر التى ارتكبها المرء وتاب عنها، وقد بسطنا قول أهل السنة في ذلك في موضعه، ونزيد عليه هنا ما قاله صاحب " كتاب الإنصاف " من أهل السنة، في تفسير هذه الآية، يقول : " عقيدة أهل السنة أن الشرك غير مغفور البتة وما دونه من الكبائر مغفور لمن يشاء الله أن يغفره له، هذا مع عدم التوبة، وأما مع التوبة فكلاهما مغفور . والآية إنما وردت فيمن لم يتب، ولم يذكر فيها توبة كما ترى، فلذلك أطلق الله تعالى نفى مغفرة الشرك، وأثبت مغفرة ما دونه مقرونة بالمشيئة — كما ترى — فهذا وجه انطباق الآية على عقيدة أهل السنة [134] .

والأباضية لا يوافقون أهل السنة في تفسيرهم هذا لهذه الآية بل يذهبون في تفسيرها مذاهب خالفوا فيها تفسير أهل السنة، فذهب أبو عمار عبد الكافى في تفسيرها إلى أن معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾ أى أنه لا يتجاوز عن شرك لقيه به عبده، ويغفر ما دون الشرك من الذنوب لمن يشاء . وفسر قوله تعالى : ﴿ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ بأنه يعنى به الصغائر من الذنوب التى علق التجاوز عنها بعدم ارتكاب الكبائر، عملا بقول الله تعالى : ﴿ إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ ﴾ [135]، وعلى هذا كان معنى (لمن يشاء) عنده، أن الله تعالى قد شاء أن يغفر لمرتكب الكبائر ما دون الكبائر ولم يشأ أن يغفر لمرتكبها إذا هو لقىَ الله بها [136] .

أما نور الدين السالمى فقد ذهب في تفسير الآية نفسها، وهو يرد بذلك على أهل السنة إلى أن المقصود بقوله تعالى : ﴿ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن

﴿يَشَآءُ﴾ هو المعاصى والكبائر التى يرتكبها المرء ويتوب عنها، والأمر هنا حسب ما ذهب إليه الشيخ السالمى متعلق بمدى توفر شروط التوبة الصحيحة التى يقبلها الله تعالى، وعدم توفرها، ذلك لأن الله تعالى يوفق من يشاء إلى هذه الشروط، فتتحقق له التوبة النصوح فيغفر له، أما من لا يوفقه الله إلى ذلك، فلن يغفر له مع التوبة، لأنها ستكون حينئذ غير مستكملة لشروط التوبة النصوح . يقول الشيخ السالمى إن فائدة قوله تعالى : ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ تتمثل في التنبيه على أن ليس كل تائب مقبولة توبته، وإنما يقبل الله توبة من يشاء أن يغفر له . وإن قيل : وعد الغفران بوجود التوبة، فمهما وجدت وجب قبولها لأن وعده الحق . قلنا : نعم إن وعده حق، وأن التوبة النصوح مقبولة عنده لا بوجوب عليه بل بتفضل منه، فإن نفس الوعد بها تفضل، وقطعنا باستحال كذبه، لكن للتوبة المقبولة شروط، فمن شاء أن يغفر له وفقه على تلك الشروط فوفى بها، فهذه فائدة التعليق بالمشيئة لا ما زعمتموه، أما فائدة الإطلاق في نفى غفران الشرك في الآية مع أنه مغفور بالتوبة في آيات أخر فهى لتعظيم كبيرة الشرك على كبائر الفسق، وتهويل شأنه حتى ينفر عنه السامع، فلا يحوم حول حماه " [137] .

أما صاحب " الحق الدامغ " فيذهب في تفسير قوله تعالى : ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ﴾ فى الموضعين اللذين وردت بهما من سورة النساء إلى أن المقصود بـ ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ أى ما دون الشرك من معاصى وذنوب المشركين، والمقصود بـ ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ أى لمن شاء أن يوفقه إلى التوبة من شركه [138] .

ومن هنا نرى أن الأباضية – حسب ما وقفنا عليه من أقوالهم في تفسير وتأويل هذه الآية – وإن لم يتفقوا على تفسير أو تأويل واحد لها ، إلا أنهم اتفقوا فيما بينهم على مخالفة أهل السنة في تفسيرهم لها ، وذلك ليدعموا موقفهم الذى ارتضوه لمذهبهم من مرتكب الكبيرة الذى مات عليها دون توبة ، وأنه بهذا يخرج من الإسلام، ويستحق التخليد في النار، موافقين في هذا قول الخوارج والمعتزلة في هذه القضية بالذات .

هوامش الفصل الثالث

1- هود " 34 " .

2- النحل " 36 " .

3- التكوير " 9 " .

4- الحديد " 22 " .

5- الأحزاب " 36 " .

6- الكهف " 29 " .

7- الأحقاف " 14 " .

8- التوبة " 82، 95 " .

9- الإنسان " 3 " .

10- النساء " 109 – 110 " .

11- أنظر : د. . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج2، ص 93- 94 ؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، ج30، ص 347 – 348، دكتور عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، ج1، ص 98 – 100 .

12- آل عمران " 165 " .

13- آل عمران " 166 " .

14- النساء " 79 " .

15- د.. محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 200 .

16- أنظر د . مدكور : في الفلسفة الإسلامية ج2، ص 95، أحمد أمين : فجر الإسلام ص 348 .

17- المصدر السابق، ص 93 .

18- أنظر : تعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى بهامش (4) ص 13 : من كتاب التبصير في الدين، لأبى مظفر الإسفراييني ، ط 10

19- د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، ص 100 ، وله أيضاً : مقدمة كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار ج8، ص (ج) .

20- الشهرستانى : الملل والنحل، ج1 ، ص 87 .

21- القاضى عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج8، (المخلوق) ص 3 .

22- المطففين " 36 " .

23- البقرة " 68 " .

24- الواقعة " 24 " .

25- العنكبوت " 17 " .

26- المائدة " 110 " .

27- المؤمنون " 14 " .

28- الملك " 3 "

29- الملك " 3 " .

30- السجدة " 7 " .

31- المصدر السابق، ص 257 – 259 .

32- أنظر : زهدى حسن جار الله : المعتزلة، ص 92 – 95 .

33- ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج 8، كتاب القدر ص 407، 428 .

34- المصدر السابق ص 272 – 273 .

35- المصدر السابق نفسه، ص 374 .

36- الصافات " 96 " .

37- السجدة " 17 " .

38- أبو الحسن الأشعرى : اللمع ص 69 – 70 .

39- المصدر السابق ص 71 – 72 .

40- المصدر السابق ص 98، وانظر : د . حمودة غرابة : أبو الحسن الأشعرى، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة 1393 هـ / 1973 م، ص 113 .

41- أنظر : سالم بن حمد بن سليمان الحارثى : العقود الفضية في أصول الأباضية، ص 290 .

42- أبو عمار عبد الكافى الإباضى : الموجز ج2، ص 71 – 72 .

43- السالمى : مشارق أنوار العقول، ج2 ص 192 وما بعدها، المصعبى : معالم الدين ج1، ص 265 .

44- الرعد " 16 " .

45- الملك " 13 – 14 " .

46- الروم " 23 " .

47- الفرقان " 59 " .

48- الصافات " 96 " .

49- أنظر : أبو عمار عبد الكافى الإباضية : الموجز ج2 ص 46 وما بعدها : وانظر : الجيطالى : قناطر الخيرات ج1 ، ص 233 .

50- أبو عمار عبد الكافى : الموجز ج2، ص 21 – 23 .

51- التوبة " 14 " .

52- الأنفال " 17 " . والآية ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ .

53- الجيطالي : قناطر الخيرات، ج1 ، ص 234 – 235 .

54- المصعبى : معالم الدين، ج1 ، ص 268 .

55- الكهف " 29 " .

56- الأنبياء " 129 " .

57- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج2، ص 194 ، 195 .

85- المصعبى : معالم الدين، ج1 ، 270 وما بعدها .

59- النمل " 32 " .

60- المصدر السابق، ج1، 275 – 276 .

61- أنظر : ابن تيمية : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج11 (التصوف) ص 183 – 184 .

62- د / عبد الكريم عثمان : قاضى القضاة عبد الجبار أحمد الهمذانى ص 217 .

63- ابن تيمية : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج11 (التصوف) ص 650 – 651 .

64- الأنفال " 16 " .

65- النساء " 10 " .

66- البقرة " 27 " .

67- محمد " 22 " .

68- آل عمران " 77 " .

69- المصدر السابق، ص 652 .

70- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج2، ص 270 .

71- المصدر السابق، ص 271 .

72- الكهف " 49 " .

73- القمر " 53 " .

74- النساء " 31 " .

75- أبو عمار عبد الكافى الأباضى : الموجز ج2، ص 98 .

76- أنظر : أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج1، ص 140 ، والشهرستانى : الملل والنحل، ج1، ص 122 .

77- أنظر : أبو الحسن الأشعرى : نفس المصدر، ج1، ص 189، عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ص 249، الشهرستانى : نفس المصدر، ج1، ص 45 .

78- الشهرستانى : نفس المصدر، ج1، ص 139 – 140 .

79- المصدر نفسه، ص101 .

80- أنظر : ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ج3 (مجمل اعتقاد السلف) ص 151 .

81- البقرة " 187 " والآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ .

82- الحجرات " 9 – 10 " والآيات : ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ .

83- هود " 114 " .

84- صدر الدين على بن على بن محمد بن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية فى العقيدة السلفية، بتحقيق أحمد شاكر، ص 273 – 274 .

85- النساء " 48، 116 " .

86- الزمر " 53 " .

87- ابـن تيميـة فتـاوى شـيخ الإسـلام بـن تيمـة ج11 (التصـوف) ص 184 – 185 .

88- الأنفال " 2 " .

89- ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج3 (مجمل عقيدة السلف) ص 151 – 152 .

90- أنظر : الشيخ أحمد بن حمد الخليلى : الحق الدامغ ص 216 .

91- البقرة " 81 " .

92- المطففين " 14 " .

93- الشيخ محمد عبده : تفسير المنار، ط40، ج1 ص 363، طبع دار المنار نقلا عن : الحق الدامغ ص 205 – 206 .

94- تفسير المنار ج1، ص 364، والحق الدامغ ص 206 .

95- النساء " 93 " .

96- الجن " 23 " .

97- الفرقان " 68 – 70 "

98- القتات والقتوت : النمام، وقيل هو الذى يستمع أحاديث الناس من حيث لا يعلمون، نمها أو لم ينمها (أنظر : المنجد في اللغة والاعلام، مادة : قت) .

99- الشيخ أحمد بن حمد الخليلى : الحق الدامغ ص 224 – 225 .

100- النساء " 143 " .

101- آل عمران " 97 " .

102- البقرة " 176 " .

103- على يحي معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية ج1 ، ص 105 – 106 .

104- الأحزاب " 73 " .

105- التوبة " 56 " والآية ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَـٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾ .

106- التوبة " 63 " .

107- التوبة " 71 " .

108- التوبة " 76 " .

109- أنظر : أبو عمار عبد الكافى : الموجز ج2، ص 95 – 96 .

110- الجيطالى : قناطر الخيرات ج1 ، ص 254 .

111- المجادلة " 22 " .

112- على يحي معمر : الإباضية في موكب التاريخ، نقلا عن : بكير بن سعيد أعوشت : دراسات إسلامية في الأصول الإباضية ص 103 – 104 .

113- الممتحنة " 4 " .

114- الممتحنة " 6 " .

115- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج2، ص 212 .

116- سالم بن حمد سليمان الحارثى : العقود الفضية في أصول الإباضية ص 289 .

117- التوبة " 117 – 118 "، وأنظر قصة هؤلاء الثلاثة في : تفسير الطبرى، تحقيق محمود شاكر ج14، الأثر رقم 17447 ص 547 وما بعدها .

118- الحجرات " 9 " .

119- أبو عمار عبد الكافى : الموجز ج2، ص 98 – 99 .

120- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج2، ص 213 – 214 .

121- الأعراف " 12 " .

122- المصدر السابق ص 275 – 276 .

123- الشيخ أحمد بن حمد الخليلى : الحق الدامغ ص 190 .

124- على يحي معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية، ج1، ص279 – 280 .

125- وقد سبق الإشارة إلى الآيات والأحاديث المعنية من قبل .

126- التوبة " 67 " .

127- على يحي معمر : الإباضية في موكب التاريخ – الحلقة الأولى – في نشأة الإباضية، مكتبة وهبة، القاهرة 1964، ص 89 – 92 .

128- أنظر : بدر بن هلال بن حمود اليحمدى : الأدلة المرضية في دحض ما نسب إلى الإباضية، ص 36 .

129- علي يحي معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية ج1، ص 281

130- أبو عمار عبد الكافي الإباضي : الموجز ج2، ص 100 – 101 .

131- الشيخ السالمي : مشارق أنوار العقول، ج2، ص 202 .

132- أنظر : سالم الحارثي : العقود الفضية في أصول الإباضية، ص 285 .

133- النساء " 48، 116 "

134- الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي : كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال . بذيل الكشاف . دار الفكر، بيروت مجلد 1، ص532 .

135- النساء " 31 " .

136- أنظر : أبو عمار عبد الكافي : الموجز ج2، ص 91 .

137- نور الدين السالمي : مشارق أنوار العقول ج2، ص 153 – 154

138- أنظر : الشيخ محمد الخليلي : الحق الدامغ ص 218 .


السمعيات
الفصل الرابع

والمقصود بالسمعيات هنا تلك الأخبار التى تتعلق بأمور الآخرة مما يدخل في غيب الله تعالى، ولا تقع تحت مدارك الإنسان لا بالحس ولا بالعقل، ومن هنا كانت ضرورة الإيمان بها اعتمادا على ما ورد بشأنها سمعا في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – وهى خاصية من خصائص المؤمنين، يقول تعالى في أول سورة البقرة : ﴿الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [1] .

إلا أن المتكلمين قد اختلفوا في مثل هذه الأمور بقدر اختلافهم في المنهج الذى التزموه في بحثهم لأمور العقيدة، فمنهم من قدم العقل على النقل . فيها كما فعل المعتزلة وأضرابهم، الأمر الذى حدا بهم عند اختلاف العقل مع النقل إما إلى إنكار ما ورد في النقل أو تأويله تأويلا يتفق مع ما اقتضاه العقل، ومنهم من أخذ بظاهر ما جاء به النقل دون تجاوزه، والتوقف عنده اعتمادا على ما جاء في النقل كتابا أو سنة لا يقول بخلاف ذلك، وهو الأغلب في مذهب أهل السنة، ومنهم من أقر بما جاء به النقل وآمن به، ولكن حاول تأويل النصوص تأويلا يأتى موافقا لما يقتضيه العقل، وهو ما نجده في مذهب الأباضية في معالجتهم لأمور السمعيات كما سنرى فيما يأتى وسنعرض من مسائل السمعيات لتلك الأمور التى كانت موضع خلاف بين المتكلمين وللاباضية رأى فيها من نحو سؤال الملكين وعذاب القبر وما يكون بعد البعث من نحو العرض، والحساب، والميزان، والصراط، والشفاعة، والحوض، وأخيرا للجنة والنار .

أولاً : سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه :

ولقد أنكر المعتزلة والجهمية سؤال الملكين وكذلك عذاب القبر ونعيمه، اتساقا مع منهجهم الذى أشرنا إليه من قبل [2]. وقد أقره أهل السنة وجمهور المسلمين، اعتمادا على النصوص الثابتة والواردة بشأنه في كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم، يقول النووى في شرحه لصحيح مسلم : " إعلم أن مذهب أهل السنة إثبات عذاب القبر، وقد تظاهرت عليه دلائل الكتاب والسنة، قال تعالى : ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ [3]؛ وتظاهرت به الأحاديث الصحيحة عن النبى – صلى الله عليه سلم – من رواية جماعة من الصحابة في مواطن كثيرة . ولا يمتنع في العقل أن يعيد الله تعالى الحياة في جزء من الجسد، ويعذبه، وإذا لم يمنعه العقل، وورد به الشرع وجب قبوله واعتقاده [4] .

والأحاديث في ذلك كثيرة نذكر منها ما روى عن قتادة عن أنس بن مالك أنه حدثهم أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : " إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه – وإنه ليسمع قرع نعالهم – أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان : ما كنت تقول في هذا الرجل – محمد صلى الله عليه وسلم – فأما المؤمن فيقول : أشهد أنه عبد الله ورسوله . فيقال له : انظر اللى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة، فيراهما جميعا " قال قتادة " وذكر لنا أنه يفسح له في قبره ؟ ثم رجع إلى حديث أنس قال : " واما المنافق فيقال له : ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول : لا أدرى أقول ما يقول الناس . فيقال له : لا دريت ولا تليت، ويضرب بمطارق من حديد فيصيح صيحة يسمعها من يليه من الثقلين " . ومن الأحاديث التى يستدلون بها أيضا في هذا المقام حديث البراء بن عازب الذى جاء فيه أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : " إذا

أقعد المؤمن في قبره أتى ثم شهد أن لا إله إلا الله وان محمدا رسول الله، فذلك قوله : ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ ﴾ [5] ...." [6] .

كما يستدل الأشعرى على صحة عذاب القبر للكافرين ونعيمه للمؤمنين بآيات من القرآن الكريم، فيقول : " ومما يبين عذاب الكافرين في القبور قوله تعالى : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [7]، فجعل عذابهم يوم تقوم الساعة بعد عرضهم على النار في الدنيا غدوا وعشيا . وقال تعالى : ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [8] مرة بالسيف، ومرة في قبورهم، ثم يردون إلى عذاب غليظ في الآخرة . وأخبر الله تعالى أن الشهداء في الدنيا يرزقون، ويفرحون، بفصل الله تعالى، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [9]، وهذا لا يكون إلا في الدنيا، لأن الذين لم يلحقوا بهم أحياء لم يموتوا ولا قتلوا..." [10] .

ولا يستشعر القارئ أن عذاب القبر هو من قبيل الأمر الحسى، كما هو مشاهد في الحياة الدنيا، الأمر الذى يترتب عليه ضرورة الاعتقاد بأن الله تعالى يعيد الروح إلى الجسد بعد أن يقبر، ثم يجرى على الميت بعد إحيائه سؤال الملكين، ثم العذاب أو النعيم، وهو ما لم يقره من أنكروا عذاب القبر، محتجين في إنكارهم بقول الله تعالى : ﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ [11]، وبقوله تعالى : ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [12] وهو ما يعنى أن الإحياء والإماتة مرتين، وهو ما ذكره الطبرى في تفسيره أنه

يعنى بالإماتة الأولى موت الذكر، والخمول في أصلاب الآباء نطفا، حتى تكون الحياة الأولى بالنفخ وإنشاء الإنسان بشرا سويا فيذكر الإنسان ويعرف، ثم تكون الإماتة الثانية بقبض الأرواح، وإعادة المرء رفاتا لا يعرف ولا يذكر، يظل هكذا حتى تكون الحياة الثانية بالنفخ في الأرواح، لبعث الساعة، وصيحة القيامة . وعلى ذلك فلا مجال للقول بحياة وممات آخرين لإجراء عذاب القبر، مما يرتب عليه منكرو عذاب القبر القول بإنكاره . ولما كان هذا مما يتعلق بالحديث في كيفية عذاب القبر الذى أقره أهل السنة، وأوجبوا الإيمان به، وجدنا منهم من يذهب إلى التوقف عن الخوض في كيفية عذاب القبر، لعدم توافر شئ من النصوص في الكتاب أو السنة يبين هذه الكيفية، ولا سبيل للمؤمن إلى ذلك بغيرهما، ولذلك نجد صاحب شرح العقيدة الطحاوية بعد إقراره صحة سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه يقول : " قد تواترت الأخبار عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلا، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به، ولا نتكلم في كيفيته، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته لكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتى بما تحيله العقول، ولكنه قد يأتى بما تحار فيه العقول، فإن عود الروح للجسد ليس على الوجه المعهود في الدنيا، بل تعاد الروح إليه إعادة غير الإعادة المألوفة في الدنيا ... وأعلم أن عذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قبر أو لم يقبر، أكلته السباع، أو احترق حتى صار رمادا ونسف في الهواء، أو صلب، أو غرق في البحر، وصل إلى روحه وبدنه من العذاب ما يصل إلى المقبور . وما ورد من اجلاسه واختلاف أضلاعه ونحو ذلك، فيجب أن يفهم عن الرسول – صلى الله

عليه وسلم – مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يحمل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراده، وما قصده من الهدى والبيان "[13].

أما ابن حزم فقد ذهب في هذا الموضوع إلى أبعد من ذلك، حيث قرر أن فتنة القبر وعذابه والمساءلة فيه " إنما هي للروح فقط بعد فراقه للجسد إثر ذلك، قبر أو لم يقبر "[14]، وقد دلل ابن حزم على قوله مستعينا بما ورد في الكتاب والسنة، كما رد قول كل من قال بعودة الروح إلى الجسد، ولنقرأ معا ما قال : " وقد علمنا أن فيهم (يعنى الموتى) أكيل السبع، والغريق تأكله دواب البحر، والمحرق، والمصلوب، والمعلق، فلو كان على ما يقدر من يظن أنه لا عذاب إلا فى القبر المعهود، لما كان لهؤلاء فتنة ولا عذاب قبر، وملا مساءلة، ونعوذ بالله من هذا، بل كل ميت فلابد له من فتنة وسؤال، وبعد ذلك سرور أو نكد إلى يوم القيامة، فيوفون حينئذ أجورهم، وينقلبون إلى الجنة أو النار "[15] . ثم يؤكد على عودة الجسد إلى التراب وأنه لا إحياء مرة أخرى إلا يوم البعث فيقول : " إن جسد كل إنسان فلابد للعود إلى التراب يوما ما، كما قال تعالى : ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴿٥٥﴾ ﴾[16] . فكل من ذكرنا من مصلوب، أو معلق، أو محرق، أو أكيل سبع أو دابة، فإنه يعود رماداً أو رجيعا، أو ينقطع فيعود إلى الأرض ولا بد، وكل مكان استقرت فيه النفس اثر خروجها من الجسد فهو قبر لها إلى يوم القيامة، واما من ظن أن الميت يحى في قبره فخطأ لأن الآيات التى ذكرنا تمنع من ذلك[17]، ولو كان ذلك لكان تعالى قد أماتنا ثلاثا وأحيانا ثلاثا، وهذا باطل، وخلاف القرآن، إلا من أحياه الله تعالى آية لنبى من الأنبياء . (الذين خرجوا وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم)[18]، ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ

﴿ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾ [19]، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ إلى قوله : ﴿ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [20] .

فصح بنص القرآن أن روح من مات لا ترجع إلى جسده إلا إلى الأجل المسمى وهو يوم القيامة، وكذلك أخبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه رأى الأرواح ليلة اسرى به عند سماء الدنيا عن يمين آدم عليه السلام أرواح أهل السعادة، وعن شماله أرواح أهل الشقاء، وأخبر عليه السلام يوم بدر، إذ خاطب القتلى وأخبر أنهم وجدوا ما توعدهم به حقا قبل أن يكون لهم قبور، فقال المسلمون : يا رسول الله أتخاطب قوما قد جيفوا، فقال عليه السلام : " ما أنتم بأسمع لما أقول منهم " فلم ينكر عليه السلام على المسلمين قولهم أنهم قد جيفوا، وأعلمهم أنهم سامعون فصح أن ذلك لأرواحهم فقط بلا شك، وأما الجسد فلا حس له .... ولم يأت قط عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في خبر يصح أن أرواح الموتى ترد إلى أجسادهم عند المسائلة، ولو صح ذلك عنه عليه السلام لقلنا به، فإذ لم يصح فلا يحل لأحد أن يقوله [21] .

قول الأباضية :

والأباضية في هذه المسألة يلتقون مع أهل السنة وجمهور المسلمين ممن أقروا واعتقدوا فتنة القبر وعذابه بالنسبة للكافرين وتنعيمه بالنسبة للمؤمنين، معتمدين في التدليل على صحة معتقدهم على الأدلة نفسها التي اعتمدها أهل السنة والجماعة من نحو قول الله تعالى : ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ [22] الآية وقال : ﴿ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾ [23]، وقوله تعالى : ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ [24]، فإنه ذكر يعذبون ثلاث مرات، فالأولى بإقامة الحدود، والثانية في القبر، والثالثة بعد البعث، كذا قيل، وبقوله تعالى : ﴿ قَالُوا رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ

﴿ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ وإن إحدى الحياتين هى حياة القبر، وقد اعترض على الاستدلال بهذه الآية في عذاب القبر، بل اتخذ منها من اعترضوا على الإقرار بعذاب القبر ونفيه دليلا على ذلك، على أساس أن المفهوم من الحياتين أنهما الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، إلا أن الأباضية ردوا على ذلك، بأن المقصود بالحياتين أنهما الحياة في القبر حيث السؤال والعذاب أو النعيم، والحياة الثانية هى الحياة الأخروية يوم القيامة، وقد خص هاتان الحياتان بالذكر لأنهما اللتان أنكروهما بعد الموت، أما الحياة الأولى محسوسة فلا يحتاج إلى النص عليها " [25].

كما استدلوا أيضا بقوله تعالى : ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ [26]، نزلت كما قيل في عذاب القبر، إذا قيل للميت فيه بعد رد الروح إليه " من ربك وما دينك، وما نبيك فيقول : ربى الله، ودينى الإسلام، ونبيى محمد صلى الله عليه وسلم " .

وبقوله – صلى الله عليه وسلم – : " إذا قبر الميت اتاه ملكان أسودان، أزرقا العينين، يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير " [27]، وبقوله – صلى الله عليه وسلم – : " القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار "، كما استدلوا على نعيم القبر للمؤمنين بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [28]، وغير ذلك من الآيات والأحاديث التى مر ذكرها في استدلال أهل السنة على ثبوت عذاب القبر سؤال الملكين [29].

أما عن مسألة كيفية عذاب القبر، وهل يعيد الله سبحانه وتعالى الروح إلى الجسد مرة أخرى فإننا نرى الأباضية يقولون في هذا بقول من

قال من أهل السنة بعودة الحياة إلى الجسد أو إلى جزء من أجزائه مما يجعله يشعر بالعذاب أو النعيم، ويتجاوب مع سؤال منكر ونكير، وهذا ليس ببعيد على الله تعالى وهو على كل شئ قدير، يقول المصعبى : "وبالجملة فإنه لا مانع في العقل من رد الحياة كما مر إلى بعض أجزائه (يعنى الميت في القبر) أو كلها، ويجعل له من الفعل الفهم، ما يفهم به ويجيب ويدركه الملكان منه، وإن لم نسمع كلامهم، وكذا يجوز أن يسمع كلام من يسلم عليه، وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به، فوجب اعتقاد ظاهره، ولا حاجة إلى تكلف تأويله "(30) .

كما يذهب الأباضية في ردهم على من ينكرون عذاب القبر تأسيسا على أن ذلك يتعارض مع حال الميت بعد موته ودفنه، قياساً على الشاهد، معتمدين في هذا الرد على قوة الإيمان وضعفه، ذلك لأنه من الإيمان الإقرار بما ورد به السمع بخصوص أمور الغيب، ومن ثم فإنكارها يتبع الشك الذى يلحق بضعاف الإيمان، وهو ما يشير إليه المصعبى أيضا في قوله : " فإن قالوا – أى نفاة عذاب القبر – : نحن نرى من ندفنه على حاله، ونعلم بالضرورة كونه ميتا – قلنا : هذا يؤذن من قائله بعدم طمأنينته إلى الإيمان، وهو بمثابة استبعاد الكافر حشر العظام البالية (31)، ومن يسلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم، وتعاقب الملائكة فينا، وقوله تعالى في إبليس – لعنه الله – وجنوده " إنه يراكم هو وقبيله "(32) الآية، لا يشك في التصديق بذلك. كيف ؟ والنائم يدرك أحوالا من السرور والغموم والألم، من نفسه، ونحن لا نشاهد ذلك منه، والبرزخ أول منزل من منازل الأخرة، وفيها تغيير للعادات وخرقها، فيصح أن يكون الميت حال مشاهدتنا له، والقبر حال نظرنا إليه، على غير الحالة التى نشاهدها، ولم نشعر بشئ مما هنالك،

والأمر بيد الله تعالى، يظهر ما يشاء ويحجب ما يشاء، ومن تأمل فى عجائب ملكه وملكوته، وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك، فضلا من الاستحالة، نسأله سبحانه أن يجعلنا ممن آمن به وملائكته وكتبه ورسله، ويختم لنا بخواتم السعداء بمنه وكرمه [33] .

ثانياً : العرض والحساب

وعند أهل السنة وجمهور المسلمين يعتبر العرض والحساب من أمور الآخرة التى يجب الإيمان بها بدلالة الكتاب والسنة، وفيهما يكون الجزاء من الله تعالى للعباد بعد محاكمة عادلة يعرض فيها الناس على ربهم، ليروا أعمالهم الخير والشر، وتقام عليهم ولهم الحجج فيها إيذانا بالجزاء من الله تعالى إن خيرا فخير وإن شرا فشر .

ومما يدلل به أهل السنة على " العرض " على الله يوم القيامة قوله عز وجل : ﴿ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ﴿١٥﴾ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴿١٦﴾ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴾ [34] .
وقوله تعالى : ﴿ وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [35] .

ويدخل في معنى العرض إبراز الأعمال وإظهارها، فيعرف صاحبها بذنوبه، فمن كان من أهل النجاة، وهو الذى يؤتى كتابه بيمينه تجاوز الله عن ذنوبه، ولم يناقشه الحساب وأدخله الجنة، ولم يعذبه بالنار، وأما من كثرت معاصيه وأوتى كتابه وراء ظهره، فذلك الذى يناقش الحساب، ويسأل عن كل صغيرة وكبيرة [36] .

كذا روى في العرض أنه يتم في ثلاث عرضات : عرضتان جدال ومعاذير، وفي الثالثة تطير الصحف في الأيدى فآخذ كتابه بيمينه وآخذ كتابه بشماله، كما نقل عن الترمذى الحكيم قوله : " الجدال

للكفار، ويجادلون لأنهم لا يعرفون ربهم فيظنون أنهم إذا جادلوا نجوا . والمعاذير اعتذار الله لآدم وأنبيائه بإقامة الحجة على أعدائه، والثالثة للمؤمنين وهي العرض الأكبر [37] .

أما الحساب، وهو يعني : توقيف الله عباده قبل الإنصراف من الحشر على أعمالهم خيرا كانت أو شرا، والدليل قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓاْ أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ ﴾ [38]، وقال : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ ﴾ الآيتين [39] .

وفي الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : " ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك، فقلت : يا رسول الله أليس قد قال الله تعالى : (فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً) فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم: "ذلك العرض " وليس أحد يناقش الحساب يوم القيامة إلا عذب " [40] .

كما أن أهل السنة يؤمنون بأن الله تعالى يستشهد على العباد بالأرض، وبما لهم من أعضاء، يشهدون عليهم بما ارتكبوه من اعمال في الدنيا . ويستدلون على شهادة الأرض على العباد بقوله تعالى : ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢ وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا ۝٣ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝٥ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْاْ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [41] .

وقد ورد عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قرأ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤ ﴾ فقال : " أتدرون ما أخبارها ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم، قال : فإن أخبارها أن تشهد على

كل عبد أو أمة بما عمل على ظهرها، أن تقول : عمل كذا وكذا، يوم كذا وكذا، وقال : فهذه أخبارها . وفى معجم الطبرانى " تحفظوا من الأرض فإنها أمكم، وأنه ليس من أحد عامل عليها خيرا أو شراً إلا وهى مخبرة " [42] . كما هو الإيمان أيضا بشهادة الأعضاء على صاحبها يوم القيامة بما عمل، ويدللون على ذلك بقول الله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [43] .

كما يؤمن أهل السنة بالفرق في المحاسبة بين المؤمن والكافر "فإن المؤمن توزن حسناته وسيئاته فمن رجحت حسناته بسيئاته دخل الجنة، ومن خفت موازينه بأن رجحت سيئاته بحسناته دخل النار، وأما من تساوت حساناته وسيئاته فقيل أولئك أصحاب الأعراف، وأما الكفار فلا يحاسبون محاسبة من توزن حسناته وسيئاته فإنه لا حسنات لهم، ولكن تعد أعمالهم فتحصى فيوقفون عليها ويقررون بها، قال تعالى : ﴿ أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ ﴾ [44]، وقال : ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [45]، وقال : ﴿ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا ﴾ [46]، وقال: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ ﴾ [47] الآية (48) .

كما أن رحمة الله تعالى عند الحساب تنال المؤمنين دون الكافرين فيخلو الله سبحانه بعبده المؤمن، ويقرره بذنوبه، ويستر عليه، ولا يناقشه الحساب، فقد ورد أنه قيل لابن عمر رضى الله عنهما: كيف سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول في النجوى

(مناجاة الله لعبده المؤمن في الآخرة) ؟ قال : سمعته يقول " يدنو أحدكم من ربه، حتى يضع كنفه عليه، فيقول : أعملت كذا وكذا ؟ فيقول نعم . ويقول : أعملت كذا وكذا ؟ فيقول نعم . فيقرره ثم يقول : إنى سترت عليك في الدنيا، وإنى أغفرها لك اليوم، ثم يعطى صحيفة حسناته . وأما الكافر فينادى على رءوس الأشهاد : هؤلاء الذين كذبوا ربهم، ألا لعنة الله على الظالمين " .... [49] .

قول الأباضية :

يوافق الأباضية أهل السنة في تعريفهم للعرض والحساب وإن اختلفت الألفاظ فهو عندهم : " تمييز العمل خيراً أو شراً ، أى تبيين عمل الخير لصاحبه، وتبيين المقبول منه والمردود، وتبيين مقدار ثوابه، وتبيين عمل الشر لصاحبه، وتبيين أنه مردود عليه، وتبيين مقدار عقابه " [50] ، كما يوافقونهم أيضا في وجوب الإيمان به، وفى القول بتفاوت الخلق في الحساب، وأنه يشمل الناس جميعا ، يقول الجيطالى : " الحساب والإيمان به واجب، قال سبحانه : ﴿ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ﴾ . وحساب الله يومئذ فصل وتمييز لا يشغله حساب أحد عن أحد كما لا يشغله رزق أحد عن أحد، وقيل لعلى : كيف يحاسب الله العباد على كثرة عددهم ؟ فقال : كما يرزقهم على كثرة عددهم، ويتفاوت الخلق فى الحساب من مناقش فيه، إلى مسامح، وإلى من يدخل الجنة بغير حساب، وهم المقربون، فيسأل الله من يشاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة، ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين، ويسأل أهل البدع عما أحدثوا من بدعهم، وعما تركوا من سنة نبيهم عليه السلام، ويسأل المسلمين عن الأعمال، كما قال تعالى : ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [51] الآية ... (52) .

ولكن الأباضية لا يوافقون أهل السنة فيما ورد عنهم ضمنا من أن الله سبحانه وتعالى هو الذى يستعرض كتب العباد بأعمالهم، وهو الذى يناقشهم ويستشهد عليهم الأرض وأعضاءهم ونحو ذلك، لما فيه من إثبات المكالمة والمحادثة والمناقشة فيما بين الله تعالى وبين عباده وهو ما لا يقبله الأباضية بل ويردوه يقول الشيخ السالمى، بعد أن يستعرض الأقوال في كيفية الحساب كما ذكرناها عند أهل السنة : " وهذا الذى يرده النقل والعقل، لأن القدم مختص به عز وجل، وكلامه الذاتى إنما هو صفة توجب عدم الخرس، لا حروف وأصوات مسموعة، فلو قدرنا أن كلامه الذاتى كذلك للزم أن يكون مشابها لخلقه في صفاتهم الكلامية، وهذا خلاف قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[53]... [54].

أما عن تصور الأباضية لكيفية إجراء الحساب فيتصوروها من خلال عدة احتمالات، كأن يتم ذلك عن طريق الوقوف أمام ملك من الملائكة، أو أمام قدرة الله ونعمته فتتم عملية الحساب بمعنى تبيان الأعمال الخير منها والشر، والمقبول والمردود . أما عملية الاستشهاد على الخلق حسب ما ورد في قوله تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾[55]، بما يتضمنه ذلك ويقتضيه من مكالمة ومخاطبة وشهادة فيحتمل معه أن يكون القائم بذلك خلق من خلق الله تعالى يخلقه ليقوم بهذه المهمة . جاعلا سبحانه وتعالى، لهذا الخلق القدرة على المحاسبة للجميع، الإنس والجن، المؤمن والكافر إلا من استثنى الله منهم . كام ذكر الأباضية أيضا احتمالاً آخر هو أن الله قد يخلق صوتا يكلم العباد فيسألهم عن أعمالهم فيحاسب هذا حسابا يسيرا وهذا عسيرا، وهذا سرا وهذا جهرا [56].

ولا أدرى لماذا كان هذا الجهد والعناء من قبل المتكلمين ومنهم الأباضية، ذلك الذى شغلونا به، وماذا لو تركنا عناء التفكير في أمور الآخرة، ووفر الاختلاف والتخاصم حول قضايا لا نملك دليلا ولا وصفا سوى ما جاء بشأنها في كتاب الله وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، واكتفينا بالإيمان بأنه حق وكفى ووفر هذا الجهد وهذا العناء لننفقه فيما هو أجدى، ونملك أدوات الخوض فيه وبالله التوفيق .

ثالثا : الميزان :

يتفق أهل السنة والأشاعرة ومن سار في فلكهم من المتكلمين على أن الميزان حق، ، معتمدين في هذا على ما ورد بشأنه في القرآن الكريم والسنة النبوية، من نحو قوله تعالى : ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ وَكَفَىٰ بِنَا حَـٰسِبِينَ ﴾ [57]، وقوله تعالى : ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ [58]، وقوله عز وجل : ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴾ [59]، وقوله تعالى : ﴿ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا ﴾ [60]، ومن السنة يستدلون أيضا بما روى عن السيدة عائشة رضى الله عنها أنها قالت : يا رسول الله هل تذكرون أهليكم يوم القيامة ؟ فقال لها : " أما عند مواطن ثلاثة فلا : الكتاب والميزان والصراط " [61] .

وأهل السنة من السلفية لا يحددون للميزان كيفا، بل يكتفون بالإيمان به، فالطحاوى مثلا يقول : " ونؤمن بالبعث وجزاء الأعمال ...... والميزان : " [62]، لكن الأشعرى يذهب إلى تحديد كيفية الميزان فيقول : " قال أهل الحق : له لسان وكفتان " [63]، وشارح العقيدة الطحاوية عندما يشرح قول الطحاوى يقول : " والذى دلت عليه السنة أن ميزان الأعمال له كفتان حسيتان مشاهدتان " [64]، أما ابن تيمية فيتوقف عن

تحديد الكيفية فلا يقول فيها بشئ وإنما عندما يسأل عن الميزان هل هو عبارة عن العدل أم له كفتان ؟ يجيب : أن الميزان هو ما يوزن به الأعمال، وهو غير العدل .... وأما عن كيفية تلك الموازين فهو بمنزلة كيفية سائر ما أخبرنا به من الغيب " [65]، ويسكت عن غير ذلك .

وكذا " ابن حزم " يذهب إلى أنه لم يرد عن الرسول – صلى الله عليه وسلم – شئ يصح في صفة الميزان، ومن ثم فلا يحل أن نقول فيه بشئ لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة، وعلى ذلك نجده بالرغم من اعتقاده بنصب الموازين في الآخرة لتقدير أعمال العباد من خير وشر، يقول : " ولا ندرى كيف تلك الموازين، إلا أننا ندرى أنها بخلاف موازين الدنيا وأن ميزان من تصدق بدينار أو بلؤلؤة أثقل من ميزان من تصدق بدابة، وليس هكذا وزن الدنيا، وندرى أن اثم القاتل أعظم من اثم اللاطم، وأن ميزان مصلى الفريضة أعظم من ميزان مصلى مثلها من التطوع، بل بعض الفرائض أعظم أجرا من بعض، فقد صح عن النبى – صلى الله عليه وسلم – " أن من صلى الصبح في جماعة كمن قام ليلة، ومن صلى العتمة، وفى لفظ العشاء، في جماعة فكأنما قام نصف ليلة، وكلاهما فرض، وهكذا في جميع الأعمال " [66] . بل يذهب ابن حزم إلى أبعد من هذا فيخالف ما ذهب إليه الأشعرى وشارح الطحاوية، فيقول : " وأما من قال بما لا يدرى من أن ذلك الميزان ذو كفتين، فإنما قاله قياسا على موازين الدنيا، وقد أخطأ في قياسه إذ في موازين الدنيا ما لا كفة له كالقرطسون، وأما نحن فإنما اتبعنا النصوص الواردة في ذلك فقط، ولا نقول إلا بما جاء به قرآن أو سنة صحيحة عن النبى – صلى الله عليه وسلم - ، ولا ننكر ما لم يأت فيهما، ولا تكذيب إلا بما فيهما ابطاله " [67] .

أما المعتزلة فقد ذهب أهل كتاب أهل السنة إلى أنهم قد أنكروا الميزان، قال صاحب " فتح البارى " : " وأنكرت المعتزلة الميزان، وقالوا هو عبارة عن العدل، فخالفوا الكتاب والسنة، لأن الله أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال، ليرى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين، وقال ابن فورك : انكرت المعتزلة الميزان بناء على أن الأعراض يستحيل وزنها، إذ لا تقوم بأنفسها، وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الأعراض أجساما فيزنها أ . هـ "[68] .

ويبدو أن أهل السنة قد ذهبوا إلى ذلك تشنيعا على المعتزلة، وذلك لأننا نجد القاضى عبد الجبار – وهو شيخ من شيوخ المعتزلة – يقرر أن الموازين التى ورد ذكرها في محكم كتاب الله حق يجب اعتقاده والإقرار به، ثم يذهب إلى أنه لم يرد الله تعالى بالميزان الا المعقول منه المتعارف فيما بيننا، ثم يعود فيقر للميزان كفتين في قوله : " ليس يمتنع أن يجعل الله تعالى النور علما للطاعة، والظلم أمارة للمعصية، ثم يجعل النور في احدى الكفتين، والظلم في الكفة الأخرى، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى"[69]. وهو ما يتنافى مع قول أهل السنة بأن المعتزلة ينكرون الميزان، ويبدو أنهم يقصدون بذلك أنهم لم يؤولوا أو يفهموا الميزان على الطريقة التى أقرها أهل السنة .

واختلف المتكلمون كذلك في الموزون، ما هو ؟ قيل : الحسنات، والسيئات، توضع كل منهما في كفة فإن رجحت الحسنات دخل الإنسان الجنة، وإن رجحت سيئاته دخل النار، وبهذا قال الأشعرى [70]. وقيل : يوزن الرجل مع عمله، كما قيل : الوزن للأعمال دون أصحابها[71]. ورد شارح الطحاوية على من ينكرون عملية الوزن تأسيسا

على أن أعمال العباد هى من قبيل الأعراض غير القابلة للوزن فقال : "فلا يلتفت إلى ملحد معاند يقول : الأعمال أعراض لا تقبل الوزن، وإنما يقبل الوزن الأجسام .. فإن الله يقلب الأعراض أجساما "[72]، ومن ثم تصير قابلة للوزن عنده .

قول الأباضية :

والأباضية يرون أن الميزان حق [73]، معتمدين تقريبا على الآيات والأحاديث التى استدل بها غيرهم ممن يثبتون اعتقاد الميزان وغيره من أحوال الآخرة، مما ورد ذكرها في الكتاب والسنة . وهم في ذلك موافقون غيرهم من المتكلمين ممن اعتقدوا ثبوت الميزان، ولكنهم خالفوهم في فهمهم لصورة وحقيقة الميزان . ذلك لأنهم أولوه بمعنى "العدل" وليس بمعنى الميزان الحقيقى المعهود في العالم المشاهد، واعتبروا ما جاء بشأنه من نصوص في الكتاب والسنة أنها من قبيل التشبيه أو الاستعارة، أو التمثيل، يقول الشيخ السالمى : " فذهب أصحابنا وجمهور المعتزلة إلى أنه (يعنى الميزان) عبارة عن ثبوت السعادة لقوم والشقاوة لآخرين، على سبيل الاستعارة التمثيلية، حيث شبه ثبوت العمل الصالح بثقل الموازين، والعمل السيئ بخفتها على وجه لا يظلم أحد منه شيئا[74]، كما ذهب الجيطالى إلى أن وزن الأعمال يعنى تمييزها وتفصيلها والمجازات بها[75]. وبمثل هذا قال صاحب " المعالم " ؛ حيث يقول : "غير أنه – أى الميزان – ليس على ما زعموه أيضا من أنه بعمود وكفتين، فالموزون فيه، قالوا : صحف الأعمال، أو مثالات يخلقها الله سبحانه ويزنها على قدر أجود الأعمال، وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها، وإنما المراد عندنا وعند معظم المعتزلة من الميزان، اعتبار الحسنات، وتمييزها من غيرها، والعدل الذى وضعه عز وعلا بين خلقه ﴿ فَٱلْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ﴾ كما قال : ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ ، ﴿ ٱللَّهُ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ

ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ ، ﴿ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ الآية ، يعنى العدل بين عباده ، وكل ذلك تمثيل يجب الحمل عليه ، كما يقال : اجعلوا بيننا ميزانا يعدل بيننا ، مراد به قاضيا عدلا ، ولا ضرورة تدعو إلى الميزان المتعارف ، لما أنه إنما يحتاج إليه من لا يعرف مقادير الأشياء وأراد معرفتها ، والله سبحانه وتعالى غنى على الإطلاق ، محيط علمه بكل شئ ، فإنه يحكم بينهم وعليهم بسرائرهم ، وما تخفى صدورهم "[76] .

والميزان من أمور الغيب ، وبالرغم من أن الأباضية مع إيمانهم به ، يعملون على تأويله ، بان المقصود به العدل ونحوه ، نجدهم ينكرون على غيرهم ما تأولوه عليه بخلاف تأويلهم . ثم نجد منهم من يعود ويلمح بأنه مع القول بالتوقف عن الجدال في مثل هذه الأمور ، والإنشغال بها دون جدوى ، ويستشهد على ذلك بما ذهب إليه سيد قطب في " ظلال القرآن " حيث قال : " ولا ندخل في طبيعة الوزن ، وحقيقة الميزان ، كما دخل فيه المتجادلون بعقلية غير اسلامية في تاريخ الفكر الإسلامى ، فكيفيات أفعال الله خارجة عن التشبيه والمثيل "[77] ، ولا يقف الأباضية عند هذا الحد ، وهذا الاستدلال الذى يحسب عليهم لا لهم ، لأنهم لم يتوقفوا عند مجرد الإيمان بأمور الغيب ، ومنها الميزان ، ولكنهم سعوا إلى التأويل مثلما فعل غيرهم ، بل عملوا أيضا على الوقوف عند ما استدل به مخالفوهم من أهل السنة من الأحاديث ، وقالوا بتضعيفها ، والتشكيك فيها وفى سلسلة رواتها ، ليصلوا إلى الجزم بعدم صلاحيتها للاستدلال على ما انتهى إليه مخالفوهم[78] .

رابعا : الصراط :

ويعد الصراط كذلك من أمور الآخرة ، التى يعتقدها ويؤمن بها جميع المسلمين ، وإن اختلفوا في فهمه وتفسيره أو تأويله ، يقول شارح الطحاوية في " العقيدة السلفية " ونؤمن بالصراط[79] ، ويقول الأشعرى "

والصراط حق "[80]، كما يذهب القاضي عبد الجبار – من المعتزلة – إلى أن " من جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده الصراط "[81] ولكن الخلاف يحدث بينهم في فهمهم وتأويلهم لمعنى الصراط، فأهل السنة يؤمنون بأن الصراط جسر على جهنم . ومما يستدلون به على هذا ما أورده الحافظ بن حجر من صحيح البخارى من حديث طويل جاء فيه وصف الصراط : " ..... ويضرب جسر جهنم، قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ : اللهم سلم سلم، وبه كلابيب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شون السعدان ؟ قالوا : بلى يا رسول الله، قال : فإنها شوك السعدان، غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم : منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل ثم ينجو.. "[82]، وفى الشرح ذكر الشارح : " باب الصراط جسر جهنم : أى الجسر المنصوب على جهنم لعبور المسلمين عليه إلى الجنة "[83].

كما أورد فى وصفه أنه أحد من السيف وأدق من الشعرة "[84].
ونصب الصراط يكون بعد الحشر والحساب والميزان، عندما يستشفع المسلمون بالرسول – صلى الله عليه وسلم – ، ليشفع لهم، ليخلصوا من هول الموقف يقول : ابن حجر : إن الخلق إذا حشروا، وتساقط الكفار منهم في النار بقى من عداهم في كرب الموقف فيستشفعون، فيقع الإذن بنصب الصراط، ثم يكون المرور عليه[85]. ويعتقد أهل السنة، طبقاً لما جمعوه من نصوص وآثار، اختلاف الناس من المسلمين فى مرورهم على الصراط، بحسب اختلافهم في درجة أعمالهم من الطاعة والمعصية، يصف : شارح الطحاوية " لنا ذلك، بما ورد في ذلك من نصوص فيقول : "إذا انتهى الناس بعد مفارقتهم مكان الموقف إلي الظلمة التى دون الصراط، كما قالت عائشة رضى الله عنها : " إن رسول الله – صلى

الله عليه وسلم – سئل : أين الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ؟ فقال : هم في الظلمة دون الجسر وفى هذا الموضع يفترق المنافقون عن المؤمنين، ويتخلفون عنهم، ويسبقهم المؤمنون، ويحال بينهم بسور يمنعهم من الوصول إليهم . ؟ وروى البيهقى بسنده عن مسروق، عن عبد الله، قال : " يجمع الله الناس يوم القيامة " إلى أن قال : " فيعطون نورهم على قدر أعمالهم . وقال : فمنهم من يعطى نوره مثل الجبل بين يديه ومنهم من يعطى نوره فوق ذلك، ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه، ومنهم من يعطى دون ذلك بيمينه، حتى يكون آخر من يعطى نوره على إبهام قدمه، يضئ مرة، ويطفأ مرة، إذا أضاء قدم قدمه، وإذا طفئ قام، قال : فيمر ويمرون على الصراط، والصراط كحد السيف، دحض، ومزلة، فيقال لهم : امضوا على قدر نوركم، فمنهم من يمر كالطرف، ومنهم من يمر كشد الرجل، يرمل رملا، فيمرون على قدر أعمالهم، حتى يمر الذى نوره على إبهام قدمه، تخر يد، وتعلق يد، وتخر رجل، وتعلق رجل، وتصيب جوانبه النار، فيخلصون، فإذا خلصوا، قالوا : الحمد لله الذى نجانا منك بعد إن أراناك، لقد أعطانا الله ما لم يعط أحدا " .... (86).

أما القاضى عبد الجبار – من المعتزلة – فيخالف أهل السنة فيما ذهبوا إليه من تفسير للصراط على المعنى الذى ذكرناه عندهم، ويزعم أن الصراط " هو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دل عليه القرآن، وقال الله تعالى : ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۞ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (87)، وأنكر تفسير أهل السنة، فقال : " فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية، من أن ذلك أدق من الشعرة وأحد من

السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار، فإن تلك الدار ليست بدار تكليف، حتى يصلح إيلام المؤمن وتكليفه، المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة، وأيضا فقد ذكرنا أن الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم "[88].

كما ذكر عن مشايخ المعتزلة أن منهم من أول الصراط بأنه الأدلة الدالة على الطاعات التى من تمسك بها نجا والأدلة الدالة على المعاصى التى من ركبها هلك، أو الأدلة الدالة على وجوب الواجبات والتمسك بها وعلى قبح المقبحات والإجتناب منها، وهو ما لا يرتضيه منهم لأن فيه حمل لكلام الله على المجالز، وهذا لا يجوز إذ حمله على الحقيقة ممكنا [89].

قول الأباضية :

والأباضية لا ينكرون " الصراط " إيمانا بما جاء فيه في الكتاب والسنة يقول صاحب مشارق الأنوار : " الصراط هو الحق : أى الصراط المذكور في قوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [90]، وفي الروايات المروية عنه – صلى الله عليه وسلم – كالمروية عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : " يوضع الصراط على سواء جهنم، مثل حد السيف المرهف مدحضة مزلة، عليه كلاليب من نار يختطف بها ممسك يهوى فيها ومصروع، ومنهم من يمر كالبرق فلا ينشب ذلك أن ينجو، ثم يكون آخرهم إنسانا رجل قد لوحته النار، ولقى فيها شرا، ثم يدخله الله الجنة بفضله وكرمه ورحمته " .... "[91].

إلا أن الأباضية مع إيمانهم بالصراط يختلفون مع غيرهم ممن اخذوا القول فيه على ظاهره أو أولوه تأويلا لم يرقهم، ويذهبون في تأويله إلى أكثر من وجه نذكر منها :

(أ) ما قاله الجيطالى من أن الصراط هو " طريق الإسلام " واستدل على ذلك بقوله تعالى : " وإنك لا تهدى إلى صراط مستقيم "[92]، ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾[93]، كما ذهب الجيطالى أيضا إلى أن من أصحابهم (أى من الأباضية) من ذهب إلى أن الصراط يعنى الجسر الموضوع على متن جهنم، المرتب عليه القناطر السبع، التى هى مراصد ومحابيس للعباد حتى يسئلوا عن السبع سؤالات المشهورة، ويستدل على هذا بقول الله تعالى : ﴿ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ (٢٣) وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾[94]، وهو ما لا يصح معه حمل الصراط على أنه طريق الإسلام – اختاره الجيطالى – وإن كان لا يحيل تأويل أصحابه بل يراه ممكنا وإن لم يختاره[95] .

(ب) أما صاحب المعالم " فقد ذهب إلى أن المقصود بالصراط هو " دين الله كما نطق به القرآن " وعن ما جاء في وصفه في الأخبار بأنه أدق من الشعرة وأد من السيف . فقد ذهب إلى أن ذلك " لو سلم ثبوته فهو من صفات الدين، فإنه أدق شئ من حيث أنه لا يوافق الهوى ولا الشهوات فلذلك كان يشبه بالموصوفات ضرورة أنه لا يميز بين صفاته إلا ذو الحجى والنهى والبصيرة النافذة، مع عون الله وتوفيقه، لقوله – صلى الله عليه وسلم – : " الشرك أخفى في أمتى من دبيب النمل فى صخرة صماء في ليلة ظلماء وقال أيضا : "ألا إن الشرك بضعا وسبعين بابا : وقال أيضا : " إن هذا الدين متين فكل من شده غلبه فعليكم بالقصد فيه لتبلغوا، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى"، فكل ذلك تمثيل مناسب لما قلنا"[96].

أما فيما عدا ذلك من تفسير أو تأويل لو فهم عند غير الأباضية فهو مما أنكروه، تأسيسا على خطأ الفهم فيه، مثل تأويل الصراط

بالجسر وهو ما لا يقبله الأباضية، لأن ذلك مما لا يصح في معنى الصراط الذى هو الطريق عندهم . أما عن الأحاديث التى استدل بها غيرهم على فهم الصراط بمعنى غير الذى ارتضاه الأباضية فذهبوا إلى أنها أحاديث أحادية لا تصلح للإستدلال في الأمور الإعتقادية، واكتفوا بهذا دون الطعن فيها [97] .

خامساً : الشفاعة :

والشفاعة من الأمور التى يترتب القول فيها لدى الفرق الإسلامية على قولهم في أفعال العباد وقولهم في المعاصى والكبائر، التى يموت عليها الإنسان دون توبة، والحكم على مرتكبها في الاخرة .

ولما كان الخوارج والمعتزلة قد انتهوا كما رأينا من قبل إلى الحكم على مرتكب الكبيرة غير التائب عنها بأنه كافر كما هو رأى الخوراج وفاسق في منزلة بين الإيمان والكفر كما هو رأى المعتزلة، وأنه عند كليهما خالد مخلد في النار أبدا، فترتيبا على هذا وجدناهم ينكرون الشفاعة لمن سبق عليهم الحكم بالتخليد فى النار، ومن ثم تجاهلوا الآيات القرآنية التى تقول بها، وتمسكوا بالآيات التى تنفيها، لأن الشفاعة في رأيهم تتنافى مع مبدأ الوعد والوعيد، فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لأحد ويجعله ينجو من النار، بل تجد كل نفس يؤمئذ من الثواب بقدر عملها الصالح، ومن العذاب بقدر عملها الشئ [98] .

أما أهل السنة والأشاعرة، وقد ذهبوا من قبل إلى القول بأن مرتكبى الكبائر غير التائبين من عصاة المؤمنين فأمرهم موكول إلى الله تعالى في الآخرة إن شاء غفر لهم، وإن شاء عذبهم بقدر جريمتهم ثم أدخلهم الجنة برحمته، وأنه لا يخلد في النار من كان في قلبه ذرة من إيمان، فقد رتبوا على ذلك قولهم بالشفاعة، وقالوا بها للمؤمنين الموفين

بشروط وواجبات الإيمان، وللمؤمنين الذين ارتكبوا ذنوباً وماتوا عليها دون توبة، بل ومنهم من قال بها للكفار الذين ماتوا على غير التوحيد، ومنهم من نفاها عنهم.

والأساس الذى أقام عليه أهل السنة رأيهم هذا في إثبات الشفاعة هو اعتقادهم عدم خلود أحد من الموحدين في النار، يقول ابن تيمية : " وقد ذكر الله تعالى " أولياءه " المقتصدين والسابقين في سورة فاطر في قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٣﴾ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٤﴾ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴾ [99]، لكن هذه الأصناف الثلاثة في هذه الآية هم أمة محمد – صلى الله عليه وسلم – خاصة، كما قال تعالى : " ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ " ..... و " الظالم لنفسه " أصحاب الذنوب المصرون عليها، ومن تاب من ذنبه، أى ذنب كان " توبة صحيحة لم يخرج بذلك من السابقين، و " المقتصد " : المؤدى للفرائض المجتنب للمحارم " و"السابق للخيرات " : هو المؤدى للفرائض والنوافل، كما في تلك الآيات"... ويدلل ابن تيمية على أن التائب من ذنبه داخل في المقتصد والسابق بقوله تعالى : ﴿ وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً

﴿ أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ﴾ [100] .... وقوله تعالى : ﴿ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا ﴾ مما يستدل به أهل السنة على أنه لا يدخل في النار أحد من أهل التوحيد [101] .

وترتيباً على هذا كان الإعتقاد صحة الشفاعة للمؤمنين والمطيعين وهو ما يتفق فيه أهل السنة مع غيزهم من الفرق الإسلامية، وتكون هذه الشافعة يوم القيامة لأهل الموقف حتى يقضى بينهم، كما تكون لأهل الجنة أن يدخلوها، كما تكون أيضا في زيادة الثواب ورفع الدرجات في الجنة [102] .

كما اعتقدوا الشفاعة للمذنبين وأهل الكبائر من الموحدين، يقول ابن تيمية : ومذهب سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة إثبات الشفاعة لأهل الكبائر، والقول بأنه يخرج من النار من في قلبه مثال ذرة من إيمان " [103] .

كما ذهب البعض منهم إلى أن الشفاعة قد تشمل الكافر بنوع ما ليخفف عنه العذاب، واستدلوا على هذا بما ورد في الصحيح عن العباس بن عبد المطلب أنه قال : يا رسول الله هل نفعت أبا طالب بشئ ؟ فإنه كان يحوطك ويغضب لك ؟ قال : نعم هو في ضحضاح من نار ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار " .... ونحو ذلك . فهذا نص صحيح صريح لشفاعته في بعض الكفار أن يخفف عنه العذاب، بل في أن يجعله أهون أهل النار عذابا، كما في الصحيح أيضا عن ابن عباس : أن رسول

الله – صلى الله عليه وسلم – قال : " أهون أهل النار عذابا أبو طالب، وهو منتعل بنعلين منهما دماغه " .... "[104] .

ويستدل أهل السنة على قولهم بالشفاعة بالقرآن الكريم من نحو قوله تعالى : ﴿ لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴾[105]، فأوجب عز وجل الشفاعة لمن اتخذ عنده عهدا بالشفاعة، وصحت بذلك الأخبار المتواترة المتناصرة بنقل الكواف لها . قال تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا ﴾[106]، وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ﴾[107]، فنص تعالى على أن الشفاعة يوم القيامة تنفع عنده عز وجل ممن أذن له فيها، ورضى قوله، ولا أحد من الناس أولى بذلك من محمد – صلى الله عليه وسلم – لأنه أفضل ولد آدم عليه السلام . وقد قال تعالى : ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾[108]، وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى)[109]، وغير ذلك من الآيات إلى أن قال : " فقد صحت الشفاعة بنص القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه "[110] .

وكذا يوافق أهل السنة غيرهم من الفرق الإسلامية في القول بأنه لا شفاعة للكفار والمشركين ممن تقدر من الله تعالى تخليدهم في النار، ولا منفعة فى الشفاعة لهم مهما كانت منزلة ومكانة الشافع، يقول ابن تيمية : " وأما الشفاعة والدعاء فانتفاع العباد به موقوف على شروط وله موانع، فالشفاعة للكفار بالنجاة من النار، والإستغفار لهم مع موتهم على الكفر لا تنفعهم – ول كان الشفيع أعظم الشفعاء جاها – فلا شفيع أعظم من محمد – صلى الله عليه وسلم - ، ثم الخليل

إبراهيم، وقد دعا الخليل لأبيه واستغفر كما قال تعالى عنه : ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ﴾[111]، وقد كان – صلى الله عليه وسلم – أراد أن يستغفر لأبى طالب اقتداء بإبراهيم، وأراد بعض المسلمين أن يستغفر لبعض أقاربه فأنزل الله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾[112] ..... [113].

وقد ناقش أهل السنة أدلة الذين نفوا الشفاعة، معتمدين أيضا في هذا على نصوص من القرآن والسنة، الأمر الذى لم يستطع معه أهل السنة رد أدلتهم، فذهبوا إلى أن هذه الشفاعة المنفية غير الشفاعة المثبتة والتى يأخذون القول بها وذهب ابن تيمية في هذا إلى القول : " وجواب أهل السنة أن هذا " يعنى نفى الشفاعة يراد به شيئان : أحدهما أنها لا تنفع المشركين، كما قال تعالى في نعتهم : ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ﴾، فهؤلاء نفى عنهم شفاعة الشافعين لأنهم كانوا كفارا .

والثانى : أنه يراد بذلك نفى الشفاعة التى يثبتها أهل الشرك، ومن شابههم من اهل البدع : من أهل الكتاب والمسلمين الذين يظنون أن للخلق عند الله من القدر أن يشفعوا عنده بغير إذنه، كما يشفع الناس بعضهم عند بعض، فيقبل المشفوع إليه شفاعة شافع لحاجته إليه رغبة ورهبة، وكما يعامل المخلوق المخلوق بالمعاوضة ... " مدللا على هذا بالكثير من الآيات القرآنية .

قول الأباضية :

والأباضية، خلافا للمعتزلة والخوارج ومن نحا نحوهم، لا ينكرون الشفاعة لأنهم رأوا أن في إنكارها إنكارا لما جاء في القرآن والسنة، يقول الجيطالى : " وهى (يعنى الشفاعة) حق، فمن كذب بها فقد كذب القرآن، وهى المقام المحمود، قال الله لنبيه عليه السلام : ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ﴾[114]، يحمده فيه الأولون والآخرون، يحمده الأولون بما فتح لهم من الشفاعة وكانت مخزونةلا يصل إليها أحد حتى يفتحها النبى عليه السلام، ويحمده الآخرون حيث نجاهم من هول المقام "[115].

ولما كان الأباضية في حكمهم على مرتكبى الكبائر الذين يموتون على كبائرهم دون توبة يرون أنهم خارجون بكبائرهم عن الإسلام، داخلون بها في الشرك، مستحقين للخلود والتخليد أبدا في النار، فإنهم وإن وافقوا أهل السنة في إقرار الشفاعة إلا أنهم جعلوها فقط في المسلمين دون مرتكبى الكبائر المصرين عليها، ومن ثم فهى لأهل الجنة من المؤمنين، دون الكافرين المشركين. يقول الجيطالى : "والشفاعة إنما هى للمسلمين الذين ماتوا على الطاعة، لأن الله سبحانه يقول : ﴿ لَّا يَمۡلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا ﴾ يعنى بالعمل الصالح في أمثالها، وقال تعالى مخبرا عن أهل النار : ﴿ فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ۝١٠٠ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٖ ﴾ فى أمثالها، وكان جابر بز زيد – رحمه الله – يحلف ما لأهل الكبائر من شفاعة، وكان يقول والله ما شفاعة الملائكة والنبيين والمؤمنين إلا للتائبين، وكان يقول ما نالت دعوة مؤمن منافقا قط، والشفاعة ليست لمن استوجب العقاب فيصير بها إلى الثواب، وتشريف في المنازل[116]، ويضيف المعصبى إلى ذلك أيضا أنها فى دخول

الجنة بعد الفراغ من الحساب، وذلك أن الخلق إذا فرغوا من الحساب استأذن المسلمون من يشفع لهم إلى الله سبحانه وتعالى أن يأذن لهم في الدخول إلى منازلهم في الجنة، فيطلبونها من آدم أولا ثم من نوح، ثم من إبراهيم وكلهم يدفعهم إلى غيره حتى تصل إلى سيد الأولين والآخرين، ولا تحرمنا يارب من شفاعته بفضلك لا بعملنا، فيطلبونه فيدعو مولاه فيعطيه مفاتيح الجنان، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [117].

كما يذهب الشيخ أحمد بن حمد الخليلي مفتي عمان إلى أن بعض العلماء قد ذهبوا إلى أن الله سبحانه وتعالى يمكن للنبيين والصالحين من الشفاعة لمن ارتضى الله يومئذ من عباده، وذلك كأن يشفعوا للتائب أن يتقبل توبته، وقد جاء ما يدل على ذلك في بعض الروايات عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : " ما منكم من أحد يدخل الجنة يوم القيامة إلا بفضل الله ثم بعمله ثم بشفاعتي " فالتوبة عند الله مقبولة، ولكن ذلك لا يمنع أن يكون للنبي – صلى الله عليه وسلم – دور في الشفاعة لأجل قبول هذه التوبة، فإن من شأن العبد أن يكون دائما مقصرا، والشفاعة هي دعوة من الدعوات، فالنبيين والملائكة والصالحون يشفعون لمن ارتضى الله عز وجل، وقد ذكر الله تعالى عن ملائكته المقربين أنهم يستغفرون للذين آمنوا : ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [118] .... [119].

ويدلل الأباضية على عدم الشفاعة للعصاة ومرتكبي الكبائر الذين يصرون عليها ويموتون من غير توبة، بل واستحقاقهم التخليد في النار أبدا، بالقرآن والسنة من نحو قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا

﴿ مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ في سورة المؤمنين بعد أن ذكر الزنا وقتل النفس : ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَـٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ ﴾ . وعندهم لا شفاعة لهؤلاء وأمثالهم من مرتكبي الكبائر المصرين عليها، ذلك لأن الشفاعة هي لمن مات على صغيرة، أو مات وقد نسي ذنبا أن يتوب عنه، أو لزيادة درجة في الجنة، أو لتخفيف الموقف على المؤمنين وإراحتهم منه إلى الجنة، لقوله تعالى : ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾. ومن السنة بقوله – صلى الله عليه وسلم، لعشيرته : " لا أغني عنكم من الله شيئا، يا عباس، ويا صفية، ويا فاطمة .... لا يأتيني الناس بأعمالهم، وتأتوني بأنسابكم "، وقول جابر بن زيد : والله ما لأهل الكبائر شفاعة، لأن الله أوعد لأهل الكبائر النار في كتابه، وإن جاء الحديث عن أنس بن مالك : " إن الشفاعة لأهل الكبائر " فوالله ما عني القتل والزنا والسحر، وما أوعد الله عليه النار"[120].

كما أكد الأباضية على صواب رأيهم هذا في الشفاعة، وخطورة القول بالشفاعة لأهل الكبائر، والعاصين من المسلمين، ذلك لأن الناس يتخذون ذلك ذريعة للتهاون في ارتكاب المعاصي، اعتمادا على الأماني، وأنهم مغفور لهم من الله تعالى، أو مشفوع لهم عنده من الرسول – صلى الله عليه وسلم – لا لشئ إلا لأنهم مسلمون، وهو ما يشيع في المجتمعات الإسلامية اليوم، وبعد ضعف الإيمان في قلوبهم، ويدلل الأباضية على قولهم هذا بما نقلوه عن بعض المفكرين المسلمين المعاصرين مثلما نقلوه عن الشيخ محمد الغزالي من قوله في الشفاعة، بعد أن استعرض الكثير

من النصوص الواردة فيها، حيث يقول : " يلغظ عوام المسلمين بأحاديث واردة في شفاعة النبي صلي الله علية وسلم وعلق أولئك العوام الشفاعة يخيل إليك أن قوانين الجزاء بطلت، وأن نيران الجحيم توشك أن تتحول بردا وسلاما على عصاة المؤمنين، وكثيرا ما يفرط هؤلاء الجهال فى الفروض، ويقعون في وخم الذنوب، ثم يقولون أمة محمد بخير، وهذا مسلك ساقط، ومحمد – صلى الله عليه وسلم – أول من يستنكره، ويحارب أصحابه وينذرهم بأنهم أصحاب الجحيم ..... والقول بأن قوانين توقف بالنسبة لأتباع نبى ما سخف فارغ، وقد قال تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ ﴾ [121]، ثم يقول : فلينظر هؤلاء قول الحق في أهل النار : ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴾ " ما والعجب للمسلمين يصابون بهذه اللوثة، وهم يتركون قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ [122] " .... [123].

والأباضية يستشهدون على أهمية العمل الصالح، ومن قبله على فضل الله تعالى، ليتجنب المؤمن العذاب في النار، وبغير ذلك لا فائدة من الأمانى التى يصورونها اعتمادا على الشفاعة، يقول الشيخ الإمام محمد عبده في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ حيث يقول : " فكل تلك الأمانى في الشفعاء كأضغاث الأحلام، برق خلب، وسحاب جهام، وإنما المدار في النجاة على الإيمان والأعمال، كما صرح به تعالى، فقال : ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾ [124]، ثم يضيف : " هذا وان في هاتين الآيتين من العبر والموعظة

ما يدك صروح الأماني ومعاقل الغرور التي يأوي إليها ويتحصن فيها الكسالى والجهال والفساق من المسلمين الذين جعلوا الدين كالجنسية السياسية، وظنوا أن الله العزيز الحكيم يحابي من يسمي نفسه مسلما، ويفضله على من يسميها يهوديا أو نصرانيا، بمجرد القلب، وأن العبرة بالأسماء والألقاب لا بالعلم والعمل "[125] .

هكذا كان رأي الأباضية في الشفاعة، وهم يؤمنون بها إيمانهم بما جاء فيها من الكتاب والسنة، وهي عندهم للمؤمنين دون العصاة ومرتكبي الكبائر المصرين عليها .

سادسا : الحوض :

والحوض من أمور الآخرة أيضا، ذلك الذي ورد ذكره في الكتاب والسنة، أورد ابن كثير في تفسيره " لسورة الكوثر " أن الكوثر نهر في الجنة أعطي للرسول – صلى الله عليه وسلم - ، ليشرب منه هو والمؤمنون من أمته، ومن شرب منه لا يظمأ أبدا . كما ذكر من الأخبار أيضا ما أفاد أن الكوثر هو الحوض، ومنها ما أفاد أن الحوض يصب فيه ميزابان من الكوثر . كما جاء أيضا في صفاته أن ماءه أبيض من اللبن، وأحلى من العسل، وأبرد من الثلج، وأن من يشرب منه لا يظمأ أبدا، وأن عليه آنية كعدد نجوم السماء، أول من يرد عليه رسول الله – صلى الله عليه وسلم - ، يزود عنه حتى يشرب منه المؤمنون من أمته، بعدهم يرده غيرهم من الأمم[126] .

وعلماء الكلام من أهل السنة أثبتوا الحوض، واعتقدوه، وجعلوه من الإيمان لكثرة ما ورد فيه من أحاديث بلغت حد التواتر، وأنكروا ورود الكافرين عليه[127] .

وذهب الأشعرى في الإبانة إلى أن المعتزلة قد انكروا الحوض، وإن وجدنا عند القاضى عبد الجبار المعتزلى، ما يشير إلى الإيمان والإقرار بجملة ما ورد من أمور الآخرة، وهى عندهم حق يجب اعتقاده، وأورد أمثلة لذلك منها، عذاب القبر والمساءلة والحساب والميزان والصراط ونشر الصحف [128]، مما يشعر أنهم لا ينكرون الحوض، وما قاله الأشعرى في " الإبانة " إنما هو من قبيل التشنيع عليهم .

قول الأباضية :

والأباضية يؤمنون بثبوت " الحوض " اعتمادا على ما ورد فيه من أحاديث كثيرة عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أما عن وجوب الاعتقاد به ففيه عند الأباضية رأيان :

الرأى الأول : ويقول به الجيطالى، يختار فيه الوجوب اعتمادا على كون اعتقاد الحوض داخلا في جملة التوحيد، والتى تقوم بدورها على ثلاث جمل لا يستغنى بعضها عن بعض : أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وأن ما جاء به حق من عند الله ومما جاء به الاخبار بالحوض وورده يوم القيامة، مما يستخلص منه ضرورة الإيمان بأن الحوض حق، واجب الإيمان به [129] .

والرأى الثانى : ويقول به صاحب " مشارق أنوار العقول " ويتضمن إما القول بأن الحوض حق والإقرار به واجب، وإما التوقف في ذلك دون إنكار ما ورد فيه من اخبار عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، والإنتهاء عن المجادلة في ذلك، يقول الشيخ السالمى : وهذه مسألة مما يسع جهله لمن لم يبلغه تواتر الأخبار، ويجوز التصديق بخبر الواحد فيها، لأنها من زيادة الفضائل لنبينا عليه الصلاة والسلام، فالتصديق بها تصديق بمزيد فضيلة له ثم يقول : " إن الأخبار واردة به (يعنى الحوض)

.... فإن أنكرتها، وهى فى نفس الأمر مطابقة للواقع كنت منكرا لما هو حق فى نفس الأمر، فالوقوف إن لم تصدق أولى من الإنكار وأسلم، فإنها وإن كانت لا تقوم بها حجة عليك فلا يصح تكذيبك لراويها"[130].

سابعا : الجنة والنار :

والجنة والنار كذلك من أمور الآخرة التى يؤمن بها جميع المسلمين، وتقرها كذلك جميع الفرق الإسلامية، وقد جاءت فيهما إثباتا ووصفا وتحديدا الآيات الكثيرة فى كتاب الله، كما ورد فيهما عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أيضاً العديد من الأحاديث التى جاءت فى وصفهما، ولعل عمدتها فى ذلك الحديث الذى جاء فى وصف الجنة برواية أبى هريرة رضى الله عنه، قال : " قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : " قال الله عز وجل " أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، واقرأوا إن شئتم : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾[131] .... " وفى وصف النار ورد أيضاً عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال " ناركم هذه التى توقدون : جزء من سبعين جزءا من نار جهنم، قالوا : والله إن كانت لكافية يا رسول الله، قال : فإنها فضلت عليها بتسعة وستين جزءً، كلها مثل حرها "[132].

ولقد اختلف أهل الفرق الكلامية حول خلق ووجود الجنة والنار الآن أم انهما غير موجودتين الآن وسيخلقان عند الجزاء، وأهل السنة يقولون أنهما موجودتان مخلوقتان والمعتزلة ومن جاراهم يقولون أنهما غير مخلوقتين ولا موجودتين الآن ويقول الإمام أبو جعفر الطحاوى فى عقيدته المعبرة عن عقيدة السلف : " والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبدا ولا تبيدان، فإن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق .... "[133].

ويلخص " شارح الطحاوية " صورة الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في هذه المسألة فيقول : " اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن، ولم يزل على ذلك أهل السنة، حتى نبغت نابغة المعتزلة والقدرية، فأنكرت ذلك، وقالت : بل ينشئهما الله يوم القيامة .... وحملهم على ذلك أصلهم الفاسد الذى وضعوا به شريعة لما يفعله الله، وأنه ينبغى أن يفعل كذا، ولا ينبغى له أن يفعل كذا !! وقاسوه على خلقه في أفعالهم فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة ! وقالوا : خلق الجنة قبل الجزاء عبث، لأنها تصير معطلة مددا متطاولة ... فردوا من النصوص ما خالف هذه الشريعة الباطلة التى وضعوها للرب تعالى، وحرفوا النصوص عن مواضعها، وضللوا وبدعوا من خالف شريعتهم "[134]، ويدلل أهل السنة على قولهم بأن الجنة والنار مخلوقتان بالكتاب والسنة – بما ورد في الجنة من قوله تعالى : ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[135]، ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾[136]، وما ورد في النار من نحو قوله عز وجل : ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[137]، ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝ لِلطَّاغِينَ مَآبًا﴾[138]، وبقول الرسول – صلى الله عليه وسلم – من حديث أنس رضى الله عنه في قصة الإسراء وفى آخره : " ثم انطلق بى جبرائيل حتى أتى سدرة المنتهى فغشيها ألوان لا أدرى ما هى، قال : ثم دخلت الجنة فإذا هى جنابذ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك " ومن حديث عبد الله بن عمر، أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : " إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من اهل النار فمن أهل النار، يقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة "........ الخ .

ويختلف المتكلمون أيضاً في أبدية وخلود الجنة والنار، وقول أهل السنة في هذا أنهما خالدتان لا تفنيان ولا تبيدان أبدا، وعن قول من خالفهما يقول "شارح الطحاوية" : "وقال ببقاء الجنة وقال بفناء النار جماعة من السلف والخلف، والقولان مذكوران في كثير من كتب التفسير وغيرها، وقال بفناء الجنة والنار الجهم بن صفوان إمام المعطلة، وليس له سلف قط لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا من أئمة المسلمين ولا من أهل السنة . وأنكره عليه عامة أهل السنة، وكفروه به، وصاحوا به وبأتباعه من أقطار الأرض .... ووافق الجهم في هذا أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، ولكنه قال إن هذا يقتضي فناء الحركات فقال بفناء حركات أهل الجنة والنار حتى يصيروا في سكون دائم لا يقدر أحد منهم على حركة [139] .

وبعد رد أهل السنة أقوال من خالفوهم دللوا على عدم فناء الجنة والنار وأبديتها بالكتاب والسنة من نحو قوله تعالى : ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [140] أي غير مقطوع . كما استدلوا من السنة بقوله – صلى الله عليه وسلم – : "من يدخل الجنة ينعم ولا ييأس ويخلد ولا يموت" .

كما استدلوا على بقاء النار وأبديتها بقوله تعالى : ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ [141]، ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [142]، ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [143]، ﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [144]، وغير ذلك من الآيات . كما أن السنة تفيد المعنى نفسه من تخليد الكافرين في النار، فقد ورد بها ما يفيد خروج من قالوا لا إله إلا الله منها بعد تعذيبهم، على ما اقترفوه من جرائم، وهو ما يفيد عدم خروج الكفار وتخليدهم في النيران، والا لتساووا مع

الموحدين [145] وقال الأشاعرة أيضا بقول جمهور أهل السنة بأن الجنة والنار مخلوقتان وأنهما لا يفنيان أبدا [146] .

قول الأباضية :

ويقول الأباضية بوجوب اعتقاد كون الجنة والنار على كل مكلف [147]، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم كما هو الاختلاف بين سائر المتكلمين : هل هما – الجنة والنار – مخلوقتان الآن، أم غير مخلوقتان وأنهما سيوجدان يوم الجزاء ؟

واختلف الأباضية فيما بينهم حول الإجابة على هذا السؤال على ثلاث فرق :

الفرقة الأولى : وهى تمثل جمهورهم – حسب رأى الشيخ السالمى – تذهب إلى أنهما – الجنة والنار – موجودتان الآن، واستدل القائلون بهذا بقصة آدم وحواء عليهما السلام، وإسكانهما الجنة وإخراجهما منها بالزلة، وعندهم : هذا دليل لا يمكن الجواب عنه لنص محكم الكتاب به ولتواتره ضرورة حتى عند من جحد النبوة، والقول بأن الجنة التى كانا فيها غير الجنة الموعود بها في الآخرة تحكم من قائله، إذ لا دليل عليه، والأخبار الصحيحة سالكة هذا المسلك، فإن كثيرا منها ما يدل على وجودهما الآن . كما استدلوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [148]، " ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [149]، بصيغة الماضى [150].

والفرقة الثانية : وتمثل بعض الأباضية فقد ذهبوا إلى أنهما ليستا مخلوقتين، إذ لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء .

والفرقة الثالثة : وتمثل أيضا البعض الآخر من الأباضية، الذين يرون فقط ضرورة الإيمان بكون الجنة والنار سواء كانتا مخلوقتين

الآن أم أنهما ستخلقان يوم الجزاء ،يقول الجيطالى : " وجواب بعض أصابنا في ذلك : إن كانتا كانتا ، وإن لم تكونا فستكونا ، والجنة حق مع ما فيها من المأكول والمشروب والمنكوح والملبوس، وسائر الملاذ المحسوسة، وغير ذلك من المساكن الطيبة، وكذلك النار حق مع ما فيها من أصناف العذاب من الزقوم والحميم، وسرابيل القطران، والأنكال والأغلال، والغسلين، وغير ذلك " [151] .

ولقد وجدنا الجيطالى والشيخ عبد العزيز الثميني المصعبى وكذلك الشيخ السالمى، ومن تابعوهم ممن وقفنا على آثارهم، أنهم من القائلين بقول الجمهور، وقد ذكر الجيطالى – وهو من الأباضية المغاربة – أنه وجد في بعض آثار الأباضية من أهل المشرق أنه روى عن الحسن أو غيره عن النبى – صلى الله عليه وسلم – أنه قال : الجنة مخلوقة، وهى في السماء، والنار مخلوقة، وهى في الأرض والله أعلم " [152] .

أما الشيخ السالمي فيفضل التوقف عن تعيين محل أو مكان الجنة والنار، وذلك لأنه يرى أنه لا دليل عنده على تعيين هذا المحل لا في الكتاب ولا في السنة، وإن كان يدعو نفسه ومن رأى رأيه ألا يقدح فيمن قالوا بالمحل، فربما يكونوا قد وقفوا على ما لم يوفق للوقوف عليه من الأدلة على تحديد المكان والمحل، هذا فضلا عن أنه يرى أن عدم تديد المكان أو المحل لا يقدح ولا ينقص من الإيمان بوجود الجنة والنار [153] .

هوامش الفصل الرابع

1- البقرة " 1 – 3 " .

2- أنظر : الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج2 ص 147، الإبانة عن أصول الديانة ص 247، أبو الحسين الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص 99 .

3- غافر " 46 " .

4- صحيح مسلم بشر النووى ج17، ص 200 – 201، دكتور محمد نعيم ياسين الإيمان : أركانه، حقيقته، نواقضه، مكتبة الفلاح، الكويت 1403 هـ / 1983 م، ص 106 – 107 .

5- إبراهيم " 27 " .

6- العسقلانى (الإمام أحمد بن على بن حجر) : فتح البارى بشرح صحيح الإمام البخارى، حديث رقم 1338، 1369، 1364، ج3 ص 205، 232 .

7- غافر " 46 " .

8- التوبة " 101 " .

9- آل عمران " 169 – 170 " .

10- أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ص 248 – 249 .

11- غافر " 11 " .

12- البقرة " 28 "، وانظر : تفسير الطبرى ج1، ص 418 وما بعدها .

13- أبو العز الحنفى (صدر الدين على بن على بن محمد) : شرح العقيدة الطحاوية فى العقيدة السلفية، ص 354 – 355 .

14- ابن حزم : الفصل ج4 ص 117 .

15- المصدر السابق ص 118 .

16- طه " 55 " .

17- يقصد قوله تعالى : ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ غافر/11، وقوله تعالى : ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ﴾ الآية البقرة / 28 .

18- البقرة " 242 " .

19- البقرة " 259 " .

20- الزمر " 42 " والآية : ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ .

21- المصدر السابق ص 118 – 119 .

22- غافر " 46 " والآية : ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾

23- نوح " 25 " والآية : ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَاراً﴾ .

24- التوبة " 101 " .

25- عبد العزيز الثميني المصعبى : معالم الدين ج2، ص 173 .

26- إبراهيم " 27 " .

27- وقد أضاف صاحب " فتح الباري " في صفات الملكين : " وفي رواية ابن حبان يقال لهما منكر ونكير " زاد الطبراني في الأوسط من طريق أخرى عن أبي هريرة : أعينهما مثل قدوس النحاس، وأنيابهما مثل صياصي البقر وأصواتهما مثل الرعد "، ونحوه لعبد الرزاق من مرسل عمرو بن دينار وزاد " يحفران بأنيابهما ويمطآن في أشعارهما معهما مرزبة لو اجتمع أهل منى لم يقلوها " وأورد ابن الجوزي في " الموضوعات " حديثا فيه " أن فيهم رومان وهو كبيرهم . وذكر بعض الفقهاء أن اسم اللذين يسألان المذنب : منكر ونكير وان اسم اللذين يسألان المطيع مبشر وبشير " أنظر : أحمد بن علي بن حجر : فتح الباري شرح صحيح البخاري ج3، ص 237 .

28- آل عمران " 169 " .

29- أنظر : الشيخ السالمي : مشارق أنوار العقول ج2، ص 105 وما بعدها، الجيطالي : قناطر الخيرات ج1، ص 245 – 246، الشيخ عبد العزيز المصعبي : معالم الدين ج2، ص 171 وما بعدها .

30- معالم الدين ج2، ص 172 .

31- وهو المأخوذ من قوله الله تعالى : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس / 78 – 79 .

32- الأعراف " 27 " والآية : ﴿يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾.

33- المصدر السابق ص 173 .

34- الحاقة " 15 – 18 " .

35- الكهف " 48 " .

36- د . محمد نعيم ياسين : الإيمان ص 129 ، وانظر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج11 ، ص 403 .

37- المصدر السابق، ص 403، وانظر : الكواشف الجلية في معاني الواسطية ص 478 .

38- المجادلة " 6 " والآية : ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ .

39- الإنشقاق " 7 – 8 " .

40- المصدر السابق ص 477، وانظر الحديث في فتح الباري بشرح صحيح البخاري رقم 6536، 6537 ج11 ، ص400 .

41- سورة الزلزلة .

42- محمد علي الصابوني : مختصر تفسير ابن كثير م3، ص 666 .

43- فصلت " 19 – 22 " .

44- الرعد " 18 " .

45- الفرقان " 23 " .

46- الكهف " 105 " .

47- النور " 39 " .

48- الكواشف الجلية في معانى الواسطية ص 478 – 479 .

49- د . محمد نعيم ياسين : الإيمان، ص 133 .

50- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول، ج2، ص 110 .

51- الحجر " 12 " .

52- الجيطالى : قناطر الخيرات ج1 ، ص 247 – 248 .

53- الشورى " 11 " .

54- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج2، ص 11 .

55- يس " 65 " .

56- أنظر : المصدر السابق ص 111 – 112 .

57- الأنبياء " 47 " والآية : ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾.

58- الأعراف " 8 " .

59- القارعة " 6 – 9 " .

60- الكهف " 105 " .

61- أنظر : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص 371، الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج2 ص 146، الباقلانى : الإنصاف ص 52، البغدادى : الفرق بين لفرق ص 348، الشهرستانى : الملل والنحل ج1، ص 102، ابن حزم : الفصل ج4، ص 114 .

62- أبو جعفر الطحاوى : العقيدة الطحاوية، نشر محمد ناصر الألبانى (ب . د) ص 35 .

63- الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج2، ص 146 .

64- شرح العقيدة الطحاوية ص 372 .

65- ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج4 (مفصل الاعتقاد) ص 302 .

66- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج4، ص 114 .

67- ابن حزم : المصدر السابق، ج4، ص 114 .

68- ابن حجر العسقلانى : فتح البارئ بشرح صحيح البخارى ج 13، ص 538 .

69- القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان ص 735 .

70- أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج2، ص 146 .

71- أبو العز الحنفى : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص 273 – 274 .

72- المصدر السابق ص 274 .

73- عبد العزيز الثمينى المصعبى : معالم الدين ج2، ص 191 .

74- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج2، ص 125 .

75- الجيطالى : قناطر الخيرات ج1 ، ص 245 .

76- عبد العزيز الثمين المصعبى : معالم الدين ج2، ص 191 .

77- سيد قطب : ظلال القرآن ج3، ص 1261 .

78- أنظر : عاشور يوسف كسكاس : الميزان، بحث ضمن كتاب : هذه مبادئنا ص 191 – 194 .

79- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ص 369 .

80- مقالات الإسلاميين ج1 ، ص 322 .

81- القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 737 .

82- الحافظ بن حجر : فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج11 ص445، وما ذكر هو من الحديث رقم 6573 من صحيح البخارى .

83- المصدر السابق ص 446 .

84- المصدر السابق ص 454 .

85- المصدر السابق ص 352 .

86- شرح الطحاوية، ص 369 – 370

87- الفاتحة " 6 – 7 " .

88- القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 737 – 738 .

89- المصدر السابق ص 738 .

90- الملك " 22 " .

91- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج2، ص 128 .

92- الشورى " 53 " .

93- الفاتحة " 6 " .

94- الصافات " 23 – 24 " .

95- الجيطالى : قناطر الخيرات ج1 ، ص 246 .

96- الشيخ عبد العزيز الثمينى المصعبى : معالم الدين ج2، ص 189 –190 .

97- أنظر : الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج2، ص 129 .

98- أنظر : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص111 ، حسن زهدى الله : المعتزلة، ص 10.

99- فاطر " 32 – 35 " .

100- آل عمران " 133 – 136 " .

101- ابن تيمية : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج11 (التصوف) ص182 – 184 .

102- ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج1 (توحيد الألوهية) ص 148 ، ج3 (مجمل اعتقاد السلف) ص 147 ، وانظر أيضا : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج4، ص 113 .

103- ابن تيمية : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج1 (توحيد الألوهية) ص 116، 317 .

104- المصدر السابق ص 117 .

105- مريم " 87 " .

106- طه " 109 " .

107- سبأ " 23 " .

108- البقرة " 55 " .

109- النجم " 26 " .

110- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج4، ص 112 .

111- المدثر " 42 – 48 " .

112- المدثر " 42 – 48 " .

113- المصدر السابق ص 149 – 150، ص 118 .

114- الإسراء " 79 " .

115- الجيطالي : قناطر الخيرات ج1، ص 248، وانظر أيضاً : الشيخ عبد العزيز الثميني المصعبي : معالم الدين ج2، ص192، الشيخ السالمي : مشارق أنوار العقول ج2، ص 135 .

116- المصدر السابق ص 248 .

117- الشيخ عبد العزيز الثميني المصعبي : معالم الدين ج2، ص192.

118- غافر " 71 " .

119- أنظر د . عاشور يوسف كسكاس : الشفاعة، بحث ضمن كتاب هذه مبادئنا ص 176 – 177 .

120- سالم بن حمد بن سليمان الحارثى : العقود الفضية في أصول الإباضية ص 286 – 287 .

121- البقرة " 123 " .

122- النساء " 123 " .

123- محمد الغزالى : عقيدة المسلم ،ص 253، نقلا عن : عاشور يوسف كسكاس : الشفاعة، بحث ضمن كتاب " هذه مبادئنا " ص 180 – 181 .

124- النساء " 124 " .

125- تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار ج5 ص 435 وما بعدها، نقلا عن المصدر السابق ص 181 – 182 .

126- أنظر : تفسير ابن كثير ج4 ص 557 وما بعدها، ابن الأثير الجزرى : جامع الأصول في أحاديث الرسول ج1 ص 461 وما بعدها .

127- أنظر : الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج2 ص 147، والإبانة ص246، البغدادى : الفرق بين الفرق ص 348، الباقلانى : الإنصاف ص 52، ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج3 ص 146، ابن حزم الفصل ج4، ص 115 .

128- القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 734 .

129- الجيطالى : قناطر الخيرات ج1 ،ص 246 .

130- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج2، ص 122 – 123 .

131- السجدة " 17 "، وقد ورد ذكره في البخارى والموطأ والترمذى، وانظر : ابن الأثير الجزرى : جامع الأصول في أحاديث الرسول ج10، ص 494 .

132- وقد أخرجه البخارى ومسلم والموطأ والترمذى، وانظر : المصدر السابق ج10، ص 512 .

133- أنظر : شرح الطحاوية ص 274 – 275 .

134- أبو العز الحنفى : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص 372 .

135- آل عمران " 133 " .

136- الحديد " 21 " .

137- آل عمران " 131 " .

138- النبأ " 22 " .

139- المصدر السابق ص 378 – 379 .

140- هود " 108 " .

141- المائدة " 37 " .

142- النبأ " 30 " .

143- النساء " 57 " وفى آيات أخرى متعددة .

144- الحجر " 48 " .

145- المصدر السابق ص 383 .

146- أنظر : أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج2 ص 148، 149، ابن حزم : الفصل ج4 ص 141، 145.

147- الجيطالى : قناطر الخيرات ج1، ص 249 .

148- آل عمران " 133 " .

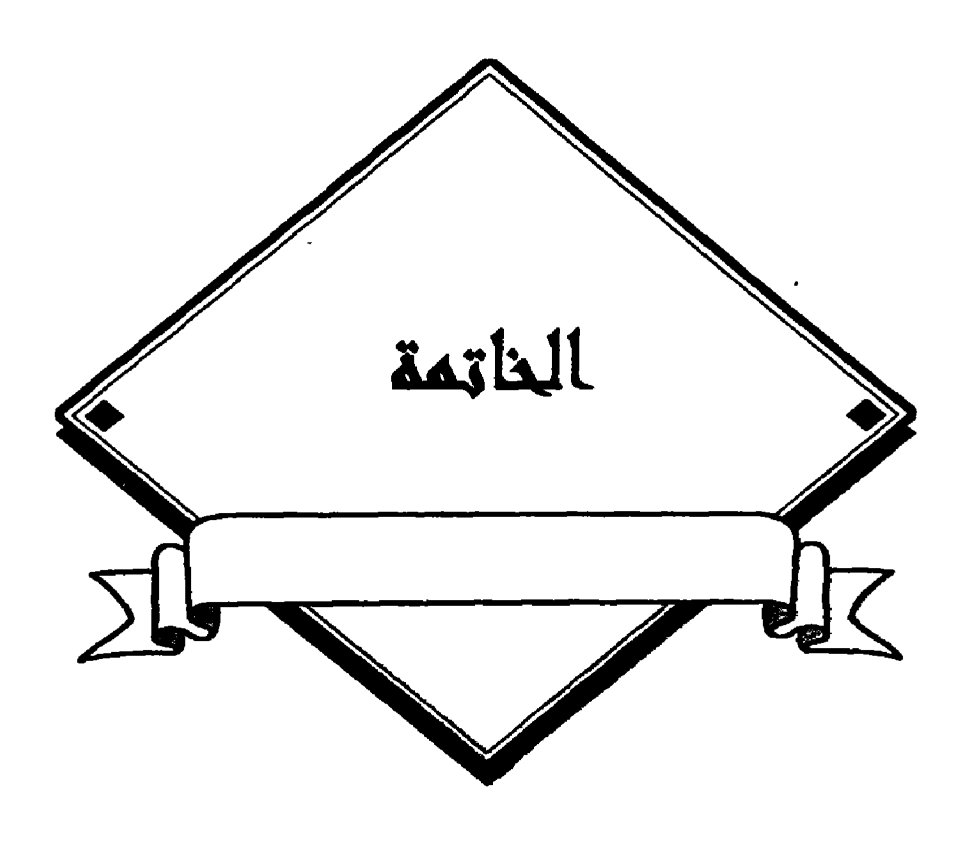
149- البقرة " 24، 131 " .

150- الشيخ السالمى : مشارق أنوار العقول ج2، ص 115، عبدالعزيز الثمينى : معالم الدين ج2، ص 197 .

151- الجيطالى : قناطر الخيرات ج1، ص 249 – 250 .

152- المصدر السابق ص 249 .

153- أنظـــر : الشـــيخ الســـالمى : مشـــارق أنـــوار العقـــول ج2، ص 117 – 119 .



الخاتمة

في ختام هذه الدراسة نستطيع باطمئنان أن نقرر بأننا قد توصلنا إلى النتائج التالية :

- أن الأباضية فرقة إسلامية أصيلة ومستقلة تضرب في الأصالة عبر تاريخ الأمة الإسلامية منذ البدايات الأولى لظهور التفرق والاختلاف في الرأى بين المسلمين، تستلهم آراءها من جابر بن زيد المولود عام 21 هـ والمؤسس الحقيقي لهذه الفرقة .

كما أنه لا علاقة للإباضية بالخوارج اللهم إلا العلاقة العامة، مثلها في ذلك مثل غيرها من الفرق الإسلامية، قد تلتقى معها في بعض الآراء، وتختلف معها في البعض الآخر .

وكذلك كان شأنها مع المعتزلة، خاصة وأن الأباضية أقدم زمنيا في الظهور من المعتزلة لانتسابهم كما ذكرنا إلى جابر بن زيد المولود عام 21 هـ، والمعاصر للحسن البصرى المولود عام 21 هـ، أستاذ واصل بن عطاء المولود عام 80 هـ، والمؤسس لمدرسة الإعتزال بعد ذلك . وهو الأمر الذى يتضح معه خطأ القول بأن الأباضية تتابع المعتزلة، وصحة الإستنتاج بأن علاقتها بالمعتزلة لا تعدو أيضا العلاقة العامة في الإسلام كفرقة اسلامية قد توافقها أو تخالفها في هذا الرأى أو ذلك .

كما نخرج من هذه الدراسة بموافقة الأباضية في رفضهم ما نسب إليهم من فرق سواء كان قد ورد ذكرها لدى كتاب المقالات من الأباضية، أو لدى كتاب المقالات من غير الأباضية، والحكم على كل منها بأحد الأحكام الثلاثة الآتية :

أ - إما أنها - أى هذه الفرقة أو تلك - لا تخرج بما نسب إليها من آراء من دائرة الإسلام، ولكن لا صلة لها بآرائها بالأباضية، ولا وجود

لأبطالها عندهم، ومن ثم فعلاقاتها بالأباضية مثل علاقتها بسائر الفرق الإسلامية، قد تتفق معها وقد تختلف ولكنها في كل الأحوال ليست ضمن الأباضية .

ب- أو أنها – أى هذه الفرقة أو تلك – تخرج بما نسب إليها من آراء من دائرة الإسلام تماما، وبالتالى فهى فرقة أو فرق غير إسلامية، ولا علاقة لها بالأباضية، ولا بغيرها من سائر الفرق الإسلامية .

ج- وإما أنها، لا تقوم لها قائمة كفرقة إسلامية أو غير إسلامية، وذلك بسبب أن ما نسب إليها لا يعدو أن يكون مجرد خلاف في رأى، أو خروج على نظام قائم، يجب معاملة أصحابه معاملة الفرقة الباغية وكفى، وإما أنه لا وجود أساسا لمن نسب إليهم قيام هذه الفرقة أو تلك، وإنما هى امور متوهمة بقصد التشنيع على الأباضية، مما لا يعتد به، ولا تقم له علاقة بهم على الإطلاق .

هذا بالنسبة للنتائج التى توصلنا إليها من خلال ما قدمناه في القسم الأول من هذه الدراسة . وبالتأكيد لقد كان لذلك كله انعكاساته على نتائج الدراسة في القسم الثانى المتعلق بآراء الأباضية العقدية، والذى توصلنا فيه إلى النتائج التالية :

بالنسبة لرأى الأباضية في التدليل على وجود الله، قد بان واضحا تماما اعتدادهم في منهجهم الذى ارتضوه، والذى اعتدوا فيه بالعقل دون أن يكون ذلك على حساب النقل. وترتيبا على هذا وجدناهم يشاركون الفلاسفة في تدليلهم على وجود الله تعالى بدليل الواجب والممكن، ولكن بعد أن يدللون على دوث العالم، وعلى أن الله تعالى في إيجاده للعالم فاعل مختار، وبذلك يخلصون الدليل مما وجه إليه من انتقادات

تـدور حـول كونـه يـؤدى إلى القـول بقـدم العـالم، وأن صـدور العـالم (الممكـن) عـن الله (الواجـب) خاضـع للضـرورة ولا اختيـار لله (واجـب الوجود) فيه، مما يتنافى مع التصور الإسلامى .

كما يشاركون المتكلمين في التدليل على وجود الله تعالى عن طريق دليل الحدوث الذى يثبتون فيه حدوث العالم، وأن كل حادث لابد له من محدث، ذلك المحدث هو الله تعالى . ودون الدخول في كثير من التفريعات التى فرعها المتكلمون على هذا الدليل .

كما يشاركون أيضاً المتكلمين والفلاسفة التدليل على وجود الله تعالى بالمسلك القرآنى، من خلال تأكيدهم على تلك الآيات العديدة التى جاءت في القرآن الكريم، لتخاطب العقل في الإنسان، مؤكدة على ضرورة وجود الله تعالى الخالق المدبر، المبدع، والمنظم لهذا الكون، بما فيه من نظام وترتيب واتساق .

وهكذا نجد الأباضية يشاركون غيرهم في هذا المنحى دون أن يجوروا على العقل، ولا يتعدوا الحدود التى رسمها النقل في هذا المجال .

وإذا انتقلنا إلى قولهم في الصفات تجدهم يثبتون لله تعالى جميع الصفات والأسماء التى تليق بجلاله وكماله سبحانه وتعالى، وهم بهذا يوافقون أهل السنة ويخالفون النفاة والمعطلة الذين نفوا الصفات عن الله تعالى . أو عطلوا الذات عن الصفات، ولكنهم لا يقولون بصفات هى عين الذات ولا غير الذات، ولكنهم يذهبون إلى أن طبيعة ذاته تعالى تجعلها قادرة وعالمة ومريده وسميعه وبصيره ومتكلمه ؛ *بمعنى ينافى* الخرس، وهكذا بالنسبة لغير ذلك من الأسماء والصفات التى ورد ذكرها في الكتاب والسنة .

وترتيباً على هذا كان قولهم بالنسبة لمسألة القرآن أو كلام الله، فهم يثبتون لله تعالى صفة الكلام كصفة ذات بمعنى نفى الخرس عنه تعالى، وهى قديمة قدم الذات، أما الكلام المكتوب أو المقروء أو المسموع في شكل حروف وأوراق ومداد وأصوات ..... الخ فهو مخلوق، وهو الأمر الذى لم يختلف عليه معهم لا سنى ولا معتزلى ولا أشعرى، اللهم إلا إذا كان الاختلاف لفظيا .

وكذلك بالنسبة لمسألة الرؤية أى رؤية الله تعالى، فقد نفى الأباضية إمكان أن يكون الله مرئيا بالأبصار، على النحو الذى تكون فيه الرؤية المعهودة في العالم المشاهد، وبالشروط التى اشترطوها لتوفر هذه الرؤية، وقد وافقوا في هذا المعتزلة، نفيا للتجسيم والتشبيه عن الله تعالى، والمثبتون للرؤية أيضا لا يقرون التجسيم ولا التشبيه على الله تعالى، بل هم من أحرص الناس على تنزيه الله تعالى، عن التشبيه والتجسيم، ولكنهم يرون أنها رؤية ممكنة بلا كيف، وقد تكون أيضا بقوة أخرى يخلقها الله تعالى في البصر غير القوة المعهودة له في العالم المشاهد، كما قد تكون بحاسة أخرى غير حاسة البصر، المهم أنهم أقروها اعتمادا على فهمهم لما وقفوا عليه من نصوص أو لاعتمادهم في ذلك على القول بأن الله قادر على أن يرينا نفسه، أو غير ذلك من أدلة ارتضوها كافية لإثبات إمكانية رؤية الله تعالى .

أما بالنسبة لقضية القدر أو أفعال العباد، فقد قال الأباضية فيه برأى خالفوا به المعتزلة، ذلك لأنهم ذهبوا – على خلاف المعتزلة الذين قالوا بأن العبد خالق لأفعاله – إلى أن الأفعال مخلوقة لله تعالى، لأنه سبحانه الخالق لكل شئ وبهذا وافقوا أهل السنة بالنسبة لهذه الجزئية . وإذا كانوا قد خالفوا القدرية والمعتزلة فهم أيضا قد خالفوا أيضا

المجبرة الذين ذهبوا إلى أن العبد مجبر فيما ينسب إليه من أفعال، فالأفعال كلها مقدرة عليه من قبل الله تعالى، وما هو إلا محل لهذه الأفعال . وقالوا – أى الأباضية – بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى، مكتسبة للعباد، على نحو قريب مما قال به الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة .

أما من ناحية الحكم على أفعال العباد فقد ذهبوا بشأنها إلى أن الإنسان بكسبه للأفعال مسئول عما يترتب عليها من آثار، مستحق للثواب والعقاب . ومن ثم وقوفهم عند مرتكب الكبيرة، وكان حكمهم عليه، الذى ينقسم إلى قسمين : قسم يختص بالحكم على صاحبه في الدنيا من حيث التسمية، ومن حيث المعاملة، والقسم الآخر يتعلق بصاحبه في الآخرة إذا مات مصرا على كبيرته غير تائب عنها . فبالنسبة للحكم عليه في الدنيا فالأباضية يرون تسميته كافرا، ولكن ليس كفر شرك كما ذهب الخوارج، ورتبوا عليه ما رتبوا من معاملته معاملة المشركين، ولكن كفر نعمة، وهو اصطلاح يقترب من مسمى : الفسق، أو العصيان، أو النفاق، ذلك الذى لا يخرج صاحبه من الإيمان أو الإسلام، كما أضافوا إلى ذلك أمراً أخر إلى الحكم على مرتكب الكبيرة في الدنيا وهو ضرورة البراءة منه وعدم موالاته أو الدعاء له، بل والمخاشنة له في المعاملة حتى يتوب ويقلع عن معصيته، وهو ما يدخل في واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا ما تاب وأقلع كان له وعليه ما لسائر المؤمنين من حقوق وواجبات، ومن بينها الموالاة والدعاء وحسن المعاملة .

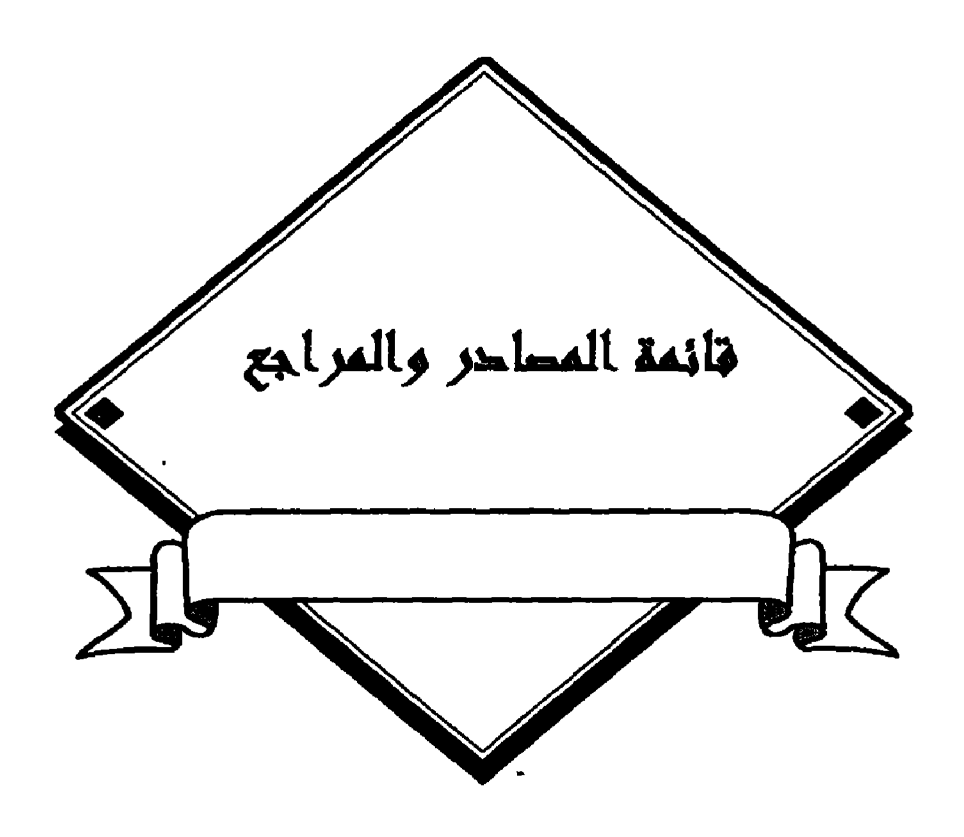
أما فيما يتعلق بالحكم على مرتكب الكبيرة في الآخرة، فإن الأباضية يرون أن مرتكب الكبيرة إذا مات مصرا عليها، غير تائب

عنها فإنه في هذه الحالة محكوم عليه بكفر الشرك، وهو مع المشركين في النار خالد مخلد فيها، وهم في هذا قد وافقوا المعتزلة والخوارج وخالفوا أهل السنة والمرجئة الذين علقوا ذلك على مشيئة الله تعالى، إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عذبه بقدر جريمته وأدخله الجنة أيضاً .

أما بالنسبة للسمعيات فالأباضية خلافا لجمهور المعتزلة، قد أقروا بوجوب الإيمان بجميع السمعيات من أمور الآخرة التى ورد ذكرها في كتاب الله وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم - ، من نحو الإيمان بسؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه، والعرض والحساب، والميزان والصراط، والشفاعة، والجنة والنار . وإن كان الأباضية قد حاولوا تأويل البعض منها مما احتمل التأويل عندهم، مثل تأويلهم للميزان بالعدل، وتأويلهم للصراط بطريق الإسلام أو بالدين .

أما بالنسبة للشفاعة فالأباضية مع اقرار وجوب الإيمان بكونها في الآخرة، إلا أنهم قد خالفوا أهل السنة فجعلوها للمؤمنين فقط من أجل تخفيف هول يوم القيامة، والإسراع بإدخالهم منازلهم في الجنة، أو الحصول على منازل أعلى بين منازل الجنة أو نحو ذلك . ولم يجعلوها للكافرين أو أصحاب الكبائر الذين ماتوا عليها دون توبة . على خلاف أهل السنة الذين ذهبوا إلى أن الشفاعة يوم القيامة للعصاة ومرتكبى الكبائر من المسلمين .

هذه باختصار هى مجمل النتائج التى توصلنا إليها من هذه الدراسة . والله أعلم .



قائمة المصادر والمراجع

1- ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، جزآن، دار المعارف، مصر 1968 م، 1976 م .

2- ابن الأثير الجزرى (الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد) : جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤطى، نشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض 1389 هـ / 1969 م .

3- ابن تيمية (أبو العباس شيخ الإسلام أحمد) : بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجلدان، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة 1392 هـ.

4- .... : درء تعارض العقل والنقل تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، 10 أجزاء، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض 1399 هـ / 1979 م .

5- .... : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج1 (توحيد الإلوهية)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398 هـ .

6- .... : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج2 (توحيد الربوبية) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398 هـ .

7- .... : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج/3 (مجمل اعتقاد السلف) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398 هـ .

8- .... : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج/5 (الأسماء والصفات – القسم الأول) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398 هـ .

9- .... : مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، ج/6 (الأسماء والصفات – 2) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى النبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398 هـ .

10- .... : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج/8 (كتاب القدر) جمع وترتيب عبد الرمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398 هـ .

11- .... : مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، ج/11 (التصوف) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398هـ

12- .... : مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، ج/12 (القرآن كلام الله) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398هـ

13- .... : مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، ج/19 (أصول الفقه – 1) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى النبلى، ط10، دار العربية، بيروت 1398 هـ .

14- ابن الجوزى (الحافظ الإمام جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن): نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، نشر إدارة الطباعة المنيرية القاهرة (بد) .

15- ابن حزم (الإمام أبو محمد على بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق دكتور محمد إبراهيم نصر، ودكتور عبد الرحمن عميره، خمس أجزاء، دار الجيل، بيروت 1405 هـ / 1985 م .

16- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد) مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1955، م.

17- ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو على الحسين) : النجاة ط10 طبع محى الدين الكردى، مصر 1357 هـ / 1938 م .

18- ابن عاشور : التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس (بدون تاريخ) .

19- ابن عسكر الدمشقى (أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله) : تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى، دار الكتاب العربى، بيروت 1399 هـ / 1979 م .

20- ابن القيم (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر) : أجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، نشر زكريا على يوسف، مطبعة الإمام القاهرة (بدون تاريخ) .

21- ابن القيم (ابن القيم الجوزية)، (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر) : مختصر الصواعق المرسلة، مطبعة الإمام، القاهرة، 1380 هـ .

22- ابن كثير (الإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسماعيل) تفسير القرآن العظيم،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة(بدون تاريخ).

23- ابن المنير الاسكندرى المالكى (ناصر الدين أحمد بن محمد) : كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، على اشية الكشاف للزمخشرى، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ).

24- أبو زهرة (الشيخ محمد) : تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربى، بيروت (بدون تاريخ).

25- أبو سعده (دكتور محمد حسيني) : الخوارج في ميزان الفكر الإسلامى، دار أبو حربية للطباعة، القاهرة 1994 م .

26- أبو العز النفى (قاضى القضاة صدر الدين على بن على بن محمد): شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد شاكر، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود ط30، الرياض 1405هـ .

27- أبو عمار عبد الكافى الأباضى، الموجز، جزآن، خرج أحاديثه، وعلق عليه دكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت 1410 هـ / 1990 .

28- الأحمد نكرى (القاضى عبد النبى بن عبد الرسول) : جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون المعروف بدستور العلماء، 4 أجزاء، نشر مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت 1395 هـ / 1975 م .

29- الاسفراييني (أبو المظفر شاهنور بن طاهر بن محمد) : التبصير في الدين تخريج الشيخ محمد زاهد الكوثرى، نشر محمد عزت العطار، مطبعة الأنوار، القاهرة 1940 م .

30- الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة، جزآن، تقديم وتحقيق دكتورة فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة 1397 هـ / 1977 م .

31- .... : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له دكتور حموده غرابة، مكتبة الخانجى القاهرة 1955م .

32- اعوشت (بكير بن سعيد) : دراسات اسلامية في الأصول الإباضية ط20، مطبعة الألوان الحديثة الرطبة، الجزائر (بدون تاريخ).

33- الألوسى (أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسينى) روح المعانى، 9 مجلدات، نشر دار التراث العربى، القاهرة (بد) .

34- أمين (الأستاذ أحمد) : فجر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1354 هـ / 1935 م .

35- أمين (الأستاذ أحمد) : ضحى الإسلام – ثلاثة أجزاء، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1351 هـ / 1933 م .

36- .... : ظهر الإسلام – أربعة أجزاء لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1364 هـ / 1945 م .

37- الأندلسى (محمود جمعة) : رؤية الله، بحث ضمن كتاب : " هذه مبادئنا " مطابع النهضة، مسقط، عمان (بدون تاريخ).

38- الباقلانى (القاضى أبو بكر بن الطيب) : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، ط20مؤسسة الخانجى القاهرة 1382 هـ /1963م .

39- .... : التمهيد في الرد على الملدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى القاهرة، 1366 هـ، 1947 م .

40- بدوى (دكتور عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين، جزآن، دار العلم للملايين، بيروت 1971، 1973 م .

41- البغدادى (الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى) : كتاب أصول الدين، نشر مدرسة الإلهيات باستانبول، ط10، استانبول تركيا 1346 هـ / 1928 م .

42- .... : الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، نشر مكتبة محمد على صبيح، مصر (بدون تاريخ).

43- التيواجنى (مهنى عمر) : الناحية المنهجية : بحث ضمن كتاب : "هذه مبادئنا "، مطابع النهضة، مسقط عمان (بدون تاريخ).

44- جار الله (زهدى حسن) : المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، 1366هـ / 1947 م .

45- جولد تسيهر (أجناس) : العقيدة والشريعة في الاسلام : ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، مصر 1378 هـ / 1959 م .

46- الجوينى (عبد الملك، امام الحرمين) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة، مطبعة السعادة، القاهرة، 1950 م .

47- .... : العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية تقديم وتحقيق الدكتور احمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1399 هـ / 1979 م .

48- .... : لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق دكتورة فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1385 هـ / 1965 م.

49- الجيطالى النفوسى (ابو طاهر اسماعيل بن موسى) : قناطر الخيرات، نشر وزارة التراث القومى والثقافة، عمان 1403 هـ / 1983 م.

50- الحارثى (سالم بن حمد بن سليمان) : العقود الفضية في أصول الإباضية نشر وزارة التراث القومى والثقافة، عمان 1403 هـ / 1983 م.

51- حمود اليحمدى (بدر بن هلال) : الأدلة المرضية في دحض ما نسب إلى الإباضية، مطابع النهضة، مسقط، عمان 1409 هـ / 1988 م.

52- خليفات (دكتور عوض محمد) : الأصول التاريخية للفرقة الإباضية، وزارة التراث القومى والثقافة، عمان (بدون تاريخ).

53- الخليلى (الشيخ أحمد بن حمد) : الحق الدامغ، مطابع النهضة، مسقط، عمان 1409 هـ.

54- الدرجينى (أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجينى) : طبقات المشايخ بالمغرب، جزآن، تحقيق ابراهيم طلاى، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر 1974 م.

55- دى بور (الأستاذ ت. ج) : تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة دكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة، ط40، نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1377 هـ، 1957 م.

56- الرازى (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب) : أساس التقديس في علم الكلام، نشر مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، 1354 هـ / 1935 م .

57- .... : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير دكتور على سامى النشار، دار الكتب العلمية، بيروت 1402هـ / 1982 م .

58- .... : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، نشر دار الكتاب العربى، بيروت، 1404 هـ / 1984 م .

59- .... : المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلوانى، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض 1399 هـ / 1979 م .

60- الربيع بن حبيب (الإمام) الأزدى البصرى : الجامع الصحيح، طبع المطبعة السلفية، القاهرة 1349 هـ .

61- زايد (عزة محمد عبد المنعم) : رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان 1980 م .

62- الزركان (محمد صالح) : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت 1383 هـ / 1963 م .

63- الزمخشرى (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر) : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ).

64- السالمان (عبد العزيز المحمد) : الكواشف الجلية عن معانى الواسطية، ط 40، الرياض (بد) .

65- السالمى (أبو محمد عبد الله بن حميد) مشارق أنوار العقول، صححه وعلق عليه سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلى، وحققه دكتور عبد الرحمن عميرة، جزآن، دار الجيل، بيروت 1409 هـ / 1989 م .

66- السيابى (سالم بن حمود بن شامس) طلقات المعهد الرياضى في حلقات المذهب الإباضى، نشر وزارة التراث القومى والثقافة، عمان 1400 هـ / 1980 م .

67- الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد) : الملل والنحل، جزآن، تحقيق محمد سيد كيلانى، نشر مصطفى الحلبى، مصر 1387 هـ / 1967 م .

68- .... : نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد (بدون تاريخ).

69- الشافعى (الدكتور حسن محمود) : المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة 1411 هـ / 1991 م .

70- الصابونى (محمد على) : مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت 1402 هـ / 1981 م .

71- الطالبى (دكتور عمار) آراء الخوارج : نشر المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، الاسكندرية، 1971 م .

72- الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) : جامع البيان عن تأويل أى القرآن، المعروف بتفسير الطبرى، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، مصر 1374 هـ .

73- طعيمه (دكتور صابر) الإباضية عقيدة ومذهبا، دار الجيل، بيروت، 1406 هـ / 1986 م .

74- .... : دراسات في الفرق (الشيعة – النصيرية – الباطنية – الصوفية – الخوارج) مكتبة المعارف، الرياض، 1401 هـ / 1981 م .

75- عبد الجبار الهمذاني(القاضى) : شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة 1384هـ / 1965 م .

76- .... : المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر عزمى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة (بدون تاريخ).

77- عبد الجبار (القاضى) : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج4 (رؤية البارى)، تحقيق د . محمد مصطفى حلمى، ودكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة (بدون تاريخ).

78- .... : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج6 – القسم الأول (التعديل والتجوير) تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، القسم الثانى (الإرادة) تحقيق الأب جورج قنواتى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (بدون تاريخ).

79- .... : المغنى في أبواب التويد والعدل ج7 (خلق القرآن)، قوم نصه ابراهيم الابياري، نشر وارة الثقافة والارشاد القومى، القاهرة 1380 هـ / 1961 م .

80- .... : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج8 (المخلوق) تحقيق دكتور توفيق الطويل، سعيد زايد، نشر وزارة الثقافة والارشاد القومى، القاهرة (بدون تاريخ) .

81- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط20، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1379 هـ / 1959 م .

82- عبده (الشيخ محمد) : تفسير المنار طبه دار المنار – القاهرة (بدون تاريخ).

83- عثمان (دكتور عبد الكريم) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذانى دار العربية، بيروت 1386 هـ / 1976 م .

84- العراقى (دكتور محمد عاطف) : ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط30، دار المعارف، القاهرة 1976 م .

85- .... : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة 1968 م .

86- العسقلانى (الإمام احمد بن على بن حجر) : فتح البارى بشرح صحيح البخارى، نشر ادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، الرياض 1379 هـ .

87- عطية الله (أحمد) : القاموس الاسلامى، خمس مجلدات، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1383 هـ / 1963 م،

1386هـ / 1966 م، 1390 هـ / 1970 م، 1396 هـ / 1976 م، 1400 هـ / 1980 م .

88- غرابة (دكتور حمودة) : الأشعرى، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة 1393 هـ / 1973 م .

89- الغزالى (أبو حامد، محمد) الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الحسين التجارية، القاهرة (بدون تاريخ).

90- .... : قواعد العقائد، إعداد رءوف شلبى، موسى محمد على، نشر مجمع البحوث الاسلامية، مصر 1390هـ/1970م .

91- .... : المنقذ من الضلال، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر، مكتبة الجندى، مصر (بدون تاريخ).

92- فلهوزن (يوليوس) : الخوارج والشيعة، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1968 م .

93- الفندى (دكتور محمد ثابت) : الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا، ونصيب الوثنية منها . بحث ضمن : الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكر ابن سينا، بغداد (20 – 28 مارس 1952 م) مطبعة مصر، القاهرة 1952 م .

94 كسكاس (عاشور يوسف) : الميزان، بحث ضمن كتاب " هذه مبادئنا " مطابع النهضة، مسقط، عمان (بدون تاريخ).

95- .... : " الشفاعة، بحث ضمن كتاب " هذه مبادئنا " مطابع النهضة، مسقط، عمان (بدون تاريخ).

96- الماتريدى (أبو منصور محمد بن محمد بن محمود) : كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم دكتور فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت 1986 م .

97- المصعبى (الشيخ عبد العزيز بن ابراهيم الثمينى) معالم الدين، جزآن، نشر وزارة التراث القومى والثقافة، عمان 1407 هـ / 1986 م.

98- معروف (دكتور نايف) : الخوارج في العصر الأموى ط20 دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1401 هـ / 1981 م.

99- معمر (على يحيى) : الإباضية بين الفرق الإسلامية – جزآن، نشر وزارة التراث القومى والثقافة، عمان 1406 هـ / 1986 م.

100- .... : الإباضية في موكب التاريخ – الحلقة الأولى في نشأة الإباضية، مكتبة وهبة، القاهرة 1964 م.

101- .... : الإباضية في موكب التاريخ – الحلقة الرابعة – الإباضية في الجزائر، مكتبة وهبة، القاهرة 1399 هـ / 1979 م.

102- الملطى الشافعىّ (أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، مكتبة المثنى، بغداد 1388 هـ / 1968 م 103- النجار (دكتور عامر) : الإباضية ومدى صلتها بالخوارج، دار المعارف، القاهرة 1993 م.

104- النسفى (أبو المعين) : بحر الكلام في علم التوحيد، مصر 1340 هـ / 1921 م.

105- .... : التمهيد في أصول الدين، تحقيق وتقديم دكتور عبد الحى قابيل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القالهرة 1407 هـ / 1987 م.

106- نلينو (كارلو ألفونسو) بحوث في المعتزلة، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى، ضمن كتابه " التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية " دار النهضة العربية، القاهرة 1965 م .

107- هويدى (دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية – الجزء الأول – في الشمال الأفريقى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1966 م .

108- الورجلانى (أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم) : الدليل والبرهان، طبعة حجر، القاهرة 1306 هـ .

109- ياسين (محمد نعيم) : الإيمان – أركانه، حقيقته، نواقضه، مكتبة الفلاح، الكويت 1403 هـ / 1983 م .

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة



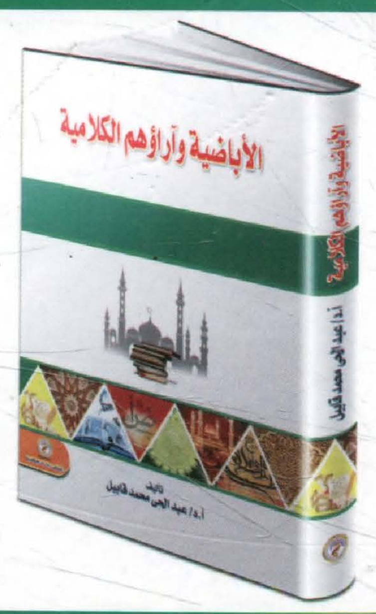
رقم الإيــداع : 2013/24345

الترقيم الدولى : 7-090-735-977-978

مـع تحـيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية







الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
٥٩ ش محمود صدقى متفرع من العيسوى سيدى بشر - الإسكندرية
تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الاسكندرية

ISBN: 977-735-090-7
9 789777 350907